Die Entwicklung des Empirismus und Materialismus in der Zeit zwischen Locke und Kant,

dargestellt

von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Leipzig
Fr. Chr. Wilh. Vogel.
1840.

Versuch

einer

wissenschaftlichen Darstellung

der

Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Zweiten Bandes erste Abtheilung.

Leipzig

Fr. Chr. Wilh. Vogel.

1840.

Vorrede.

Da die Fortsetzung meines Werkes beinahe drei Jahr später erfolgt, als sie sollte, so bin ich meinen Lesern darüber eine Erklärung schuldig. Die erste Veranlassung zu dieser Verzögerung gab, dass ich durch einen Wechsel meines Wirkungskreises abgezogen ward. Hiezu aber kam noch etwas Andres: Gleichzeitig damit dass ich meine Professur in Halle antrat, hatte ich begonnen an einer Herausgabe der philosophischen Werke Leibnitz's zu arbeiten, ein Unternehmen, das, nicht nur indem es meine Zeit in Anspruch nahm sondern noch auf andre Weise, der Fortsetzung meines Werkes hinderlich wurde. Ursprünglich nämlich war meine Absicht, den zweiten Band desselben als ein ungetheiltes Ganze zu

geben. Da nun in diesem Falle die Darstellung der Leibnitzschen Philosophie den wichtigsten Theil desselben gebildet hätte, ich aber in meiner Ausgabe des Leibnitz mehrere bis dahin ungedruckte Werke mit gebe, welche ich bei der Darstellung seines Systems zu benutzen gedenke, so lag es mir nahe, die Fortsetzung der Geschichte der Philosophie zu verschieben, bis mein Leibnitz herausgekommen sey. Nun verzögerte sich aber ohne meine Schuld die Herausgabe desselben so sehr, dass ich, weil ich das Ende nicht mit Bestimmtheit absehen konnte, endlich beschloss, lieber auch diesen Band in zwei Abtheilungen zu zerlegen. Freilich hat sich's itzt so sonderbar getroffen, dass gerade seit diese erste Abtheilung gedruckt wird, der Druck des Leibnitz so beeilt worden ist, dass wider Erwarten mit ihr zugleich auch der Leibnitz erscheint (Berlin bei Eichler). Fürchtete ich nicht, den Leser gegen Versprechungen der Art misstrauisch gemacht zu haben, so würde ich sagen, dass itzt, da der Grund des Verzuges geschwunden ist, die zweite Abtheilung baldigst folgen werde.

Was nun die vorliegende Arbeit selbst betrifft, so bin ich von dem einmal gesetzten Plane nicht abgewichen, d. h. ich habe nur diejenigen philosophischen Systeme dargestellt, in welchen ich einen wirklichen Fortschritt der Philosophie erkannte, diese aber suchte ich so ausführlich und treu darzustellen, dass nicht nur ihre Stellung im Gange der Geschichte erhellte, sondern auch eine richtige Anschauung von dem gegeben würde, wie sie sich die Philosophie dachten. Wie ich es überhaupt halten werde bis ich zu den Philosophen komme, welche deutsch geschrieben, so habe ich auch hier in den Beilagen die Belegstellen abdrucken lassen. Dies war um so mehr nothwendig, da einige der benutzten Quellen dem deutschen Leser nicht leicht zur Hand seyn möchten. — Wo ich keinen Fortschritt in der Philosophie gemacht sah, konnte mir nicht daran liegen, in meinem Buche Ansichten darzustellen, die im Wesentlichen mit bereits dargestellten übereinstimmten. So, um ein Beispiel anzuführen, brauchte ich, wenn Condillac betrachtet war, Bonnet nicht zu erwähnen; man kann Bonnet eine grössere

Tiefe zuschreiben als Condillac, aber das ist eine Tiefe des Mannes, nicht seiner Philosophie, in dieser hat Bonnet nur geleistet was Condillac, ja weniger als dieser. Sollte Einer oder der Andre in dieser Darstellung Rousseau vermissen, so bitte ich ihn, sein Urtheil bis nach Erscheinung der zweiten Abtheilung zurückzuhalten.

Mehr aber bedarf es vielleicht einer Rechtfertigung, dass ich so viele Systeme hier dargestellt habe. Würde ich die Ansicht Feuerbachs theilen, dass die Lehre Lockes nicht immanent entwickelt werden könne, so hätte ich weder ihn noch die ganze sensualistische Richtung in der Philosophie behandelt. Itzt aber muss ich ihr eine doppelte Entwicklungsfähigkeit zuschreiben, einmal in dem Sinn in welchem Feuerbach dies Wort braucht, ich glaube nämlich dass sie sehr wohl philosophisch reproducirt d. h. als nothwendig erkannt werden kann, dann aber, dass sie den Keim einer reichen Entwicklung in sich trägt, aus dem nicht nur der Sensualismus und Materialismus — dem freilich Feuerbach alle philosophische

Bedeutung abzusprechen geneigt scheint — hervorgegangen sind, sondern der noch in unserer Zeit seine Früchte trägt; wie wäre Kant ohne Hume, wie dieser ohne Locke zu begreifen? Ich musste also Locke als den Vater einer, in der Entwicklung der Philosophie nothwendigen, Richtung darstellen, wenn aber ihn, so auch Jeden der in dieser Richtung weiter ging. Deswegen nahm ich Brown auf, dem selbst in dem ausführlichen Werke von Tennemann nur eine Anmerkung gewidmet ist. Die Engländer sind dankbarer gegen ihn, in England sowol als Amerika wird von den ältern Philosophen er nächst Locke fast am meisten studirt. Würde ich ferner die Ansicht theilen, welche die Meisten zu haben scheinen, welche die englischen Moralsysteme dargestellt haben, dass dieselben im Wesentlichen ganz mit einander übereinstimmen, so hätte ich nur eines derselben dargestellt, und die andern, etwa wie St. Lambert bei Helvetius, nur erwähnt. Bei genauerem Studium habe ich aber gefunden, dass das gemeinschaftliche Princip bei ihnen so verschieden entwickelt wird, dass sie eine Stufenfolge bilden, deren Nothwen-

digkeit ich nachzuweisen suchte. Ich musste also Jeden für sich betrachten.

Und hiemit sey es genug der vorläufigen Bemerkungen. Ich übergebe dem Publicum den Theil meines Werkes welcher Ansichten darstellt, die, schon weil sie unserer Nationalität am meisten widerstehen, obgleich nicht nur deswegen, am wenigsten gehaltvoll erscheinen. Es braucht mir Niemand zu sagen, dass es weit genussreicher ist sich an den Werken eines Leibnitz zu erlaben, in denen oft ein scheinbar unbedeutendes Wort wie ein Blitz eine Welt erhellt, als sich durch die Unzahl Condillacscher Bände durchzuarbeiten. Bei der Aufgabe aber, die mir gestellt war, konnte ich auch die letztere Arbeit nicht von mir weisen. Ist es mir gelungen auch in der Entwicklung dieser Systeme, ohne dass ich ihnen fremde Elemente in sie hineintrug, die Vernunft nachzuweisen, so habe ich den Lohn meiner Arbeit empfangen.

Halle am 14. April 1840.

Erdmann.

Inhalt.

§. 1.

Uebergang von den früheren philosophischen Systemen zu Locke.

Die Skeptiker und Mystiker des 17. Jahrhunderts hatten dem Realismus in die Hände gearbeitet, indem sie die geistigen Einzelwesen in ihrem Werthe herabsetzten. Zu diesem (negativen) Resultate ihrer Ansicht tritt als (positive) Ergänzung der Vorzug, der von ihnen den materiellen Dingen eingeräumt wird. Diesen können dieselben nur erhalten, indem das Materielle nicht mehr als nur Ausgedehntes dem nicht Ausgedehnten gegenüber gefasst wird. Ferner muss der Geist den materiellen Dingen, sofern sie von ihm erkannt werden, eine grös-

sere Realität einräumen als bisher, sie müssen ihm das Gewisseste werden. Endlich wird man kein anderes Erkennen dürfen gelten lassen als ein solches, welches darin besteht, dass der Geist Eindrücke von der Aussenwelt empfängt. Da dies Alles in dem Empirismus des Locke durchgeführt wird, die Skeptiker und Mystiker aber bereits die Andeutungen dazu enthalten, so bilden sie von dem früheren philosophischen Standpunkt zu diesem den Uebergang.

1. Es ist bereits (Th. I. Abth. II. §. 11.) die Nothwendigkeit nachgewiesen, dass sich im Gegensatz gegen die Descartes-Spinozistische Lehre die Tendenz geltend machen musste, die Einzelwesen als das Wesentliche zu fassen, und zwar, da die Einzelwesen materielle (ausgedehnte) und geistige (denkende) waren, mussten neben einander sich die Ansicht entwickeln, welche die materiellen, und die, welche die geistigen Einzelwesen als das Wahrhafte und mehr Berechtigte betrachtet. Jene erstere war dort Realismus genannt. Es war dann ferner (§. 12.) gesagt, dass ihm in die Hände ge-

arbeitet werde, wo man die geistigen Einzelwesen als unselbstständig und unwesentlich fasst, indem damit der Behauptung Raum geschafft wird, dass den materiellen Dingen eine grössere Dignität zukomme. Nachdem dann die Behauptung ausgesprochen war, dass die Skeptiker und Mystiker jene Aufgabe zu lösen gehabt hätten, hatten die Schlussbemerkungen (§. 17.) gezeigt, wie die Unselbstständigkeit der geistigen Einzelwesen das Gemeinsame ihrer Lehre ausmache. Es gibt aber des Gemeinsamen bei ihnen mehr, und dies wird hervorgehoben, wenn in ihnen die Keime nachgewiesen werden von dem, was (Th. I. Abth. II. p. 106.) das positive Moment im Realismus genannt wurde. Es besteht darin, dass die geistigen Einzelwesen nicht nur als unselbstständig und unwesentlich gefasst werden, sondern dass sie als das gegen die materiellen Dinge Unwesentliche erscheinen. Dergleichen aber kommt wirklich bei den Skeptikern und Mystikern nicht nur vor in beiläufigen Aeusserungen, sondern ist mit dem innersten Kern ihrer Ansicht verschmolzen. Dies ist in den wesentlichsten Punkten nachzuweisen.

2. Bei Descartes sowol als bei Spinoza waren die geistigen und materiellen Einzelwesen ganz

gleich berechtigt (oder unberechtigt), deswegen konnten nicht jene vor diesen einen Vorzug haben oder umgekehrt, sondern das Denken, das Attribut jener, schloss die Ausdehnung, die diesen zukam, aus; Jedes war die Negation des Andern. Soll darum die materielle Seite vor der geistigen das Uebergewicht bekommen, so ist nothwendig, dass das Materielle nicht mehr als nur Ausgedehntes, oder das Geistige nicht mehr als nicht Ausgedehntes gefasst werde. Vielmehr müssen sie jetzt eine solche Fassung bekommen, dass bereits die Andeutung auf das Ziel des Realismus gesetzt ist, dass nämlich das Geistige unter dem Materiellen befasst sey. Den Begriff des Materiellen so zu fassen, dass ihm das Geistige, oder des Geistigen so, dass es dem Materiellen untergeordnet werden könne, ist besonders das Geschäft der Mystiker gewesen, da ausser Hirnhaim, der auch aus andern Gründen den Mystikern beigezählt werden kann, die Skeptiker sich mit Untersuchungen über das Wesen der Materie, so wie über die Attribute des Geistes, wenig zu schaffen gemacht haben. Jene veränderte Fassung besteht nun einmal darin, dass die Ausdehnung nicht mehr als Attribut nur des Materiellen genommen wird, sondern sie alles Existirende be-

fasst, so dass Ausdehnung = Existenz. Dies war von More ausgesprochen. Damit begreift das Ausgedehnte auch die geistigen Substanzen unter sich, denen mit den materiellen dies gemeinsam ist, in drei Dimensionen ausgedehnt zu sein, sie unterscheiden sich von ihnen nur dadurch, dass sie eine vierte Dimension haben, also nur eine andere Art ausgedehnter Substanzen sind. (Ganz analog hat, wie später gezeigt werden wird, Leibnitz, vom entgegengesetzten, idealistischen, Interesse ausgehend, die materiellen Wesen unter die geistigen befasst, indem er die ersteren nur eine andere Art der vorstellenden seyn liess.) Hatten die geistigen Wesen aufgehört, nicht-Ausgedehnte zu seyn, so war damit jene nothwendige Veränderung eingetreten. Diese konnte aber andrerseits so eintreten, dass man es aufgab, das Materielle als nur ausgedehnt zu fassen, dass man ihm Attribute zuschrieb, die es dem Geistigen annäherten, und dadurch seinen Sieg über das Geistige näher brachte. So enthält nach Hirnhaim die Materie die *ideas seminales* in sich, so ist nach Cudworth die Materie nicht nur ein *extended bulk*, sondern ein *plastic nature*, *plastic life*, und das Denken ist ihm nur eine Art des Lebens. Eben so endlich behauptet More neben

den mechanischen Gesetzen, die er vom Descartes aufnahm, ein vitales Princip in der Materie; kurz der Begriff des Materiellen ist jetzt ein concreterer als bis dahin, in seiner früheren Abstraction war es nicht möglich, ihm einen Vorzug vor dem Geistigen zu geben. Ganz abstract aber war es genommen, so lange in Weise des Cartesianismus die Materie nur betrachtet war in wiefern sie auch Gegenstand der Mathematik seyn konnte, und das Physicalische dabei vernachlässigt wurde. Dieses Abstrahiren war bei Descartes so weit gegangen, dass er ausdrücklich alle andern, physicalischen, Eigenschaften nicht als der Materie wesentlich gelten liess. Jetzt dagegen zeigt sich von allen Seiten das Bestreben, ausser der Ausdehnung noch andere Qualitäten als der Materie essential anzusehen, ein Bestreben, welches, aus später anzugebenden Gründen, auch bei der idealistischen Richtung eines Leibnitz sich zeigt.

3. Wenn das Wesen der materiellen Dinge concreter gefasst, und eben damit ihnen eine grössere Dignität als bisher gegeben war, so bekommen sie jetzt zu dem grössern objectiven Werth auch in subjectiver Hinsicht ein grösseres Ansehn. Obgleich die Bestimmung des Cartesianismus gewesen

war, beide Seiten als gleich berechtigt zu nehmen, so war doch dort (vgl. Th. I. Abth. I.) den geistigen Einzelwesen subjectiv ein grösserer Werth zugeschrieben, indem der Geist sich als das am meisten Erkannte und Erkennbare, seine Existenz als das Gewisseste wusste. „*Mens notior corpore*" blieb auch bei den meisten Cartesianern ein feststehender Satz. Wenn Malebranche diesen Satz bestritt, so geschah es nicht, weil er die geistigen Einzelwesen herabsetzen wollte, sondern sein dem Descartes entgegengesetzter Ausspruch ging aus derselben Vorliebe für die geistigen Einzelwesen hervor, und aus demselben Vorzug, den er ihnen gab. Nur war ihm das Erkennen etwas Anderes als dem Descartes. Erkennen hiess dem Malebranche (ähnlich wie bei Spinoza) nur: als Accidens Gottes (in Gott) betrachten. Nun wurden aber von ihm nur (oder doch vorzugsweise) die materiellen Dinge als bloss accidentell genommen, er musste daher den materiellen Dingen eine grössere Erkennbarkeit zuschreiben, und dies streitet nicht mit seinem idealistischen Ausspruch, nach welchem die Existenz der Körperwelt für das Erkennen derselben nicht einmal nöthig sey. — Hier dagegen zeigt sichs ganz anders; jetzt wird den materiellen Dingen eine Geltung

im Geiste zugeschrieben, die sie früher nicht hatten. Descartes hatte sie gleichsam nur gezwungen gelten lassen, bei ihm hatte der Geist, wenn er sie gelten liess, doch den Trost, er sei für sich selber das Gewisseste, und die Gewissheit der sinnlichen Dinge hänge von der Gewissheit seiner selbst ab. Jetzt aber wird ihnen an und für sich Gewissheit zugeschrieben, ja eine Gewissheit, die sich mit der Selbstgewissheit des Geistes messen kann, wenn sie nicht gar dieselbe übertrifft. Bei Poiret kommt den körperlichen Dingen eine eben so gewisse Existenz zu, wie das sich erkennende Ich sich selber zuschreibt. Bei den Skeptikern, welche, wie es in der Weise des Skepticismus überhaupt liegt, vorzugsweise sich mit der Frage nach der Gewissheit und Festigkeit der Erkenntniss beschäftigen, gestaltet sich dies noch anders. Bayle bestreitet die Selbstgewissheit des Ich, und polemisirt gegen die Axiome der Vernunft mehr, als gegen die Existenz der sinnlichen Dinge. Le Vayer erklärt ausdrücklich, die sinnliche Erkenntniss habe doch noch mehr Sicherheit als die durch Vernunftschlüsse, und dem Huet ist entschieden das Wesen des Verstandes viel unbegreiflicher noch, als das Wesen der Dinge.

4. Was endlich das Wie des Erkennens betrifft, so ist den in Rede stehenden Ansichten, wie gezeigt wurde, dieses gemeinsam, dass das Erkennen nicht sowohl ein Erzeugen ist, als vielmehr ein Empfangen. Allen Mystikern dieser Periode ist das Erkennen nur die Folge einer von Aussen empfangenen Offenbarung. Gegen diese verhält sich der Mensch passiv. Die passiven Vermögen sind es deswegen, nach Poiret, welche die eigentlichen Erkenntnisse geben, die activen geben blosse schattenhafte Vorstellungen. Auf das Zusammensetzen der empfangenen Erkenntnisse soll sich die Activität des Geistes beschränken, der nichts zu erzeugen vermag. Eben so aber wie nach ihrer Lehre der Mensch, um zur wahren Erkenntniss zu kommen, sich passiv verhalten muss gegen den offenbarenden Gott, eben so findet sich bei ihnen, bestimmter oder unbestimmter ausgesprochen, die Ansicht, dass der Geist zur Erkenntniss der sinnlichen Dinge nur komme vermöge der Eindrücke von Aussen. Diese Verschmelzung des Supranaturalismus mit den Anfängen des reinen Empirismus ist nichts Abnormes. Vielmehr liegt eine Consequenz darin, wenn einmal die Bestimmung des Geistes ist, sich nur passiv zu verhalten, dass

er dann sich, mit Poiret zu reden, ganz gleich passiv verhalte gegen das göttliche wie gegen das äusserliche natürliche Licht. (Die Erscheinung, dass auch in unsern Tagen von Seiten eines supranaturalistischen Dogmatismus der reine Empirismus und Sensualismus als diejenige Form der Philosophie angesehn wird, die sich mit dem Christenthum am besten vertrage, ist aus dieser Verwandtschaft beider Standpunkte zu erklären.) Je mehr aber dieses Bestreben entsteht, um so mehr muss auch das Verlangen hervortreten, den Geist der materiellen Welt gegenüber als eine *tabula rasa* anzusehn, bestimmt dazu, von ihr die Charactere zu empfangen, jede erzeugende Thätigkeit aber ihm abzusprechen. Cudworth streitet noch dagegen, dass der Geist nur passiv sei, er spricht ihm noch angeborne Ideen zu. Diese sind zwar nicht von ihm erzeugt, sondern von Gott ihm eingedrückt, allein dies ist doch eine Passivität nur Gott gegenüber, den materiellen Dingen gegenüber verhält sich der Geist auch thätig, eben weil er ewige Wahrheiten in sich trägt. More lässt bereits die äussern Eindrücke nothwendig seyn, damit der Geist überhaupt zu Erkenntnissen komme, aber diese werden doch noch nicht nur von diesen Eindrücken erzeugt, sondern liegen

als Potenz bereits in dem Geiste, in welchem sie nur angeregt werden. Viel weiter geht Poiret: die Ideen sind ihm nichts Ewiges mehr, daher auch Alles, was aus den Ideen abgeleitet wird, bei ihm unsicher wird. So die mathematische Erkenntniss, weil sie über das Sinnliche *a priori* bestimmen will. Wo der Geist nicht aus sich die Erkenntniss producirt, sondern sie von den Dingen empfängt, da erst ist sie sicher und gewiss. Die sinnliche Gewissheit ist nach ihm zweifelsfrei, dagegen die Vernunfterkenntniss es nicht ist. Wo der Geist wahre Erkenntniss hat, hat er sie nur, indem er durch den Gegenstand mit seiner Form „bekleidet" wird. Daher ist der Geist auch den sinnlichen Dingen gegenüber nur der weiche Stoff, dem sich ihre Form einprägt. Noch entschiedener tritt dies bei den Skeptikern hervor. Im Gegensatz gegen den antiken Skepticismus, welcher, in ächt idealistischem Geiste, mit den Zweifeln an den einzelnen materiellen Dingen begann, hat der moderne Skepticismus immer mit dem Empirismus sich verbunden (wie später bei Hume), oder wenigstens ihm in die Hände gearbeitet. So sehn wir bei den Skeptikern dieser Periode die Neigung dazu, die Eindrücke von Aussen als Hauptquelle der Erkennt-

niss zu fassen. Dem Le Vayer sind sie etwas viel Sichreres als die Axiome der Vernunft, ja Huet sagt schon geradezu, der einzige Weg, auf welchem Ideen in den Geist kommen, seyen die Sinne.

5. In allen diesen Punkten ist bereits der erste Schritt dazu gethan, was (Th. I. Abth. II. p. 102) als die Aufgabe des Realismus erkannt war; aber nur furchtsam hat der philosophirende Geist diesen Schritt gethan, und steht noch weit vom Ziele, daher die mindere Bedeutung dieser Systeme, denn ohne Muth gibt es keine Heroën. Noch hat der Geist es nicht gewagt, das Allgemeine ganz wegzuwerfen und nur den Einzelwesen eine eigentliche Realität zuzuschreiben. Er hat es noch nicht gewagt, gegen sich selber gerichtet, sich von dem, was „blosser Gedanke" ist, abzuwenden, und nur mit dem sich zu beschäftigen, was ihm als ein Reelleres erscheint, dem Materiellen. Zwar misstrauisch gegen sich selbst, hat er es doch noch nicht gewagt, offen seinen Banquerout auszusprechen, indem er sich als leer bekennt, und nur von der Aussenwelt Hülfe für seine Leerheit erwartet. Er hat es noch nicht dazu gebracht, dass er, ganz auf sich verzichtend, zwar das Seyn des Materiellen nicht bezweifelt, wohl aber zweifelhaft wird an sich

selber und seiner Existenz. Das Verdienst nun, diesen nothwendigen Schritt zum Ziel hin (und also vorwärts) gemacht zu haben, gehört dem Engländer John Locke, dem Vater des modernen Empirismus und Materialismus. Zwar kann die Aufgabe, die er sich gestellt hat, unerfreulich erscheinen, und mit mehr Bewunderung sich der Blick auf seinen grösseren Antagonisten wenden, der im Gegensatz gegen ihn, den Geist als die allgenugsame, Alles in sich tragende und aus sich erzeugende Monade erkannte. Aber staunt der Beschauende gleich mit grösserer Erhebung den Pfeiler an, der die Kuppel des Doms trägt, dem Bauverständigen ist das Gewölbe nicht minder bewundernswerth, worauf die Pfeiler sich stützen. Der Empirismus ist in der Entwicklung der Philosophie ein so nothwendiges Moment, als die Monadologie des Leibnitz. Die Darstellung der Philosophie des Locke wird zeigen, wie in ihr ein weiterer Schritt zur Ausbildung der, als nothwendig erkannten, Einseitigkeit gemacht wird, und wie in allen von den Skeptikern und Mystikern angedeuteten Punkten er als der weiter Ausbildende erscheint. Dies Verhältniss allein wird gemeint, wenn gesagt wird, die Skeptiker und Mystiker bildeten den Uebergang

von dem früheren (spinozistischen) Standpunkt zu dem des Locke. Es soll damit gar nicht behauptet werden, dass sie den Spinozismus so zu ihrem Ausgangspunkte hätten, dass von ihnen seine Lehre aufgenommen und mit Bewusstsein weiter ausgebildet sey. Mit einer solchen genetischen Entwickelung haben wir es nicht zu thun, obgleich auch solcher Anknüpfungspunkte mehr Statt finden möchten, als man meint, wie eben sowol die spinozistischen Elemente in den Mystikern, als die Polemik der Skeptiker gegen Spinoza zeigen. Eben so wenig kümmert es uns, ob Locke, und in-wie weit er die Skeptiker und Mystiker gekannt und benutzt habe. Genug, dass es nothwendig war, dass dem spinozistischen Standpunkt gegenüber sich eine einseitige, realistische Tendenz ausbilden musste, dass auf diesem Wege der erste Schritt von den Mystikern und Skeptikern gemacht, die erste Tagereise von Locke beendigt wurde.

§. 2.

Leben und Schriften des John Locke [1]).

John Locke wurde in Wrington, einem Marktflecken in Sommersetshire im Jahre 1632 geboren, an welchem Tage, ist nicht bekannt. Den ersten Unterricht erhielt er in Westminster und kam darauf ins Christs-Church Collegium nach Oxford. Das Studium der Philosophie wurde ihm hier dadurch verleidet, dass nur die scholastische Philosophie gelehrt ward. Obgleich von Allen für den talentvollsten Schüler anerkannt, hielt er sich dem philosophischen Studium nicht gewachsen und zog sich ganz von ihm zurück. Die Schriften des Cartesius, die ihn durch ihre Klarheit und Bestimmtheit anzogen, führten ihn diesem Studium wieder zu, und er ward im Jahre 1655 Baccalaureus, im Jahre 1658 Magister. Sein Hauptstudium blieb aber, nach wie vor, die Medicin, zu der ihn nicht sowol die Neigung, einmal praktischer Arzt zu werden, als vielmehr theoretisches Interesse, und die Rücksicht auf den eignen kränklichen Körper, gebracht zu haben scheinen. In diesem Fach hat ihn sogar

---

[1]) *Jean le Clerc Eloge historique de feu Mr. Locke* in seiner *Bibliothèque choisie* 6r. Bd., auch in seiner französischen Uebersetzung der *Postumous works of Locke.*

Ferner: seine Lebensbeschreibung in der französischen Uebersetzung seines *Essay* von *Coste.*

Endlich: *Works of John Locke in ten volumes London* 1812. *Vol. 1. The life of the author.*

Sydenham [2]) als eine bedeutende Autorität angesehn. Seine Studien wurden auf ein Jahr dadurch unterbrochen, dass er als Secretair den Gesandten am Brandenburgischen Hofe, William Swan, nach Berlin begleitete. Nach seiner Rückkehr ging er wieder nach Oxford, wo er sich namentlich mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigte. Hier machte er auch, durch ärztliche Hülfe, die er erwies, die für sein Leben so wichtige Bekanntschaft mit dem Lord Anthony Ashley, später Grafen von Shaftesbury, in dessen Hause er die freundlichste Aufnahme und den Umgang mit den bedeutendsten Männern Englands genoss. Eine Reise nach Frankreich, die er im Jahre 1688 mit dem Grafen Northumberland machte, unterbrach denselhen nicht lange; nach seiner Rückkehr knüpfte sich das Band mit Lord Ashley noch enger, da Locke mit seinem Rath bei der Wahl einer Schwiegertochter ihm zur Seite stand. Die Wahl fiel glücklich aus, und der älteste Sohn aus dieser Ehe (der berühmte Verfasser der *Characteristics*) wurde später Locke's Schüler. Im Jahre 1670 entwarf Locke auf Zureden mehrerer Freunde, worunter Tyrrel, Dr. Thomas u. A., den ersten Plan zu seinem berühmten *Essay of human understanding*, einige Jahre später erst kam das Werk heraus. Um diese selbe Zeit ward er auch Mitglied der Royal Society. Als im Jahre 1672

---

[2]) *Observationes medicae circa morborum acutorum historiam et curationem.*

sein Beschützer zum Grafen von Shaftesbury und Lord Grosskanzler von England ernannt wurde, erhielt Locke einen ansehnlichen Posten, den er indess nur bis zum Ende des folgenden Jahres inne hatte, indem mit der Ungnade des Grafen auch ihm die Entlassung gegeben wurde. Auf einer Reise nach Frankreich, im Jahre 1675, machte er zuerst die Bekanntschaft mit Herbert, nachmaligem Grafen von Pembroke; die enge Freundschaft, die sich zwischen beiden bildete, erklärt es, warum Locke sein *Essay* dem Grafen widmete. Während dieser Zeit hatte der Graf Shaftesbury sein früheres Ansehn erlangt und berief Locke im Jahre 1679 zu sich. Auch jetzt dauerte seine Anstellung nicht lange; der Graf, abermals in Ungnade gefallen, zog sich nach Holland zurück, wohin Locke ihm folgte. Der Graf starb bald darauf, aber Locke war darum nicht sicher. Er gerieth in Verdacht, mit vielen unzufriednen Engländern gemeinschaftliche Sache gemacht zu haben, und erfuhr mancherlei Unbill und Nachstellungen von England aus; sie zwangen ihn endlich, einen verborgenen Aufenthalt zu wählen, in welchem er im Jahre 1685 seinen Brief über die Toleranz in lateinischer Sprache schrieb, der aber erst im Jahre 1689 nur mit der Andeutung seines Namens [3]) erschien. Im Jahre

[3]) Der Titel dieses Werks lautet: *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A.* (d. h. *Theologiae apud Remonstratenses Professorem, tyrannidis osorem, Limburgium Amstelodamensem*) *scripta a P. A. P. O. I. O. A.*

1687 beendigte er sein *Essay*, es erschien davon aber nur erst ein kurzer Abriss in französischer Sprache in einem gelehrten Journal. Nachdem er im Jahre 1688 mit dem Prinzen von Oranien nach England zurückgekehrt war, erschien im Jahre 1689 dieses berühmte Werk [4]) zuerst vollständig, welches, in viele Sprachen übersetzt [5]), und in immer neuen Auflagen erschienen, des Verfassers Namen unsterblich gemacht hat. Neben diesen Untersuchungen waren es solche von mehr praktischer Art, die ihn um dieselbe Zeit beschäftigten. Einige Schriften von politischem und national-ökonomischem Interesse [6]) beweisen seine Vertrautheit mit

---

(d. h. *Pacis amico, persecutionis osore, Joanne Lockio, Anglo*) *Gouda* 1689. 12.

[4]) *An essay concerning human understanding in four books. London* 1690. *fol.* Nachher sehr oft.

[5]) Französisch: *Essay philosophique concernant l'entendement humain où l'on montre, quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, et la manière, dont nous y parvenons, traduit de l'anglais par Mr. Coste sur la quatrième édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur. Amst.* 1700. 4. Diese Uebersetzung hat durch die Bemerkungen von Locke selbst Vorzüge vor den ersten Auflagen des Originals.

Lateinisch von *Burridge: de intellectu humano Lond.* 1691. *fol.* und nachher öfter; — von Thiele Leipz. 1731. 8.

Deutsch von H. Engelb. Poleyen Altenb. 1757. 4. — von Tennemann Leipz. 1795—1797. 3. Th. 8.

[6]) *Two treatises on government* und *Some considerations of the consequences of lowering the interest, and raising the value of money, in a letter sent to a member of parliament in the year* 1691. — Beide Werke s. in: *The works of Locke in ten volumes Lond.* 1812. 8*vo. Vol.* 5.

diesen Gegenständen. Ueberhaupt gab es kaum ein Feld des Wissens, sofern es eine Beziehung aufs Leben hat, auf das sich Locke nicht gewagt hätte. Im Jahre 1693 erschien seine Schrift über die Erziehung [7]). Eine andere Schrift [8]), welche im Jahre 1695, vielleicht im Auftrage Wilhelms III., um eine Verständigung mit den Dissenters zu versuchen, von ihm verfasst ward, erfuhr von einem Dr. Edwards einen sehr heftigen Angriff. Die Erläuterungen, welche Locke dazu gab, liessen ihn in den Augen aller Unbefangenen als siegreich erscheinen. Als bald darauf Toland in seinem Werke „*Christianity not mysterious*" sich einiger Beweise aus Locke's *Essay* bediente, und einige Unitarier dasselbe thaten, gab dies dem Dr. Stillingfleet, Bischof von Worcester, Veranlassung, in einer Schrift über die Trinität einige Lehren Locke's als neologisch und gefährlich anzuklagen. Hiedurch entstand ein Schriftwechsel zwischen beiden, welcher Locke Gelegenheit gab, seine Ansicht zu erläutern [9]) und siegreich darzustellen. Ein einträgliches Amt, welches er seit dem Jahre 1695 bekleidete, musste er wegen asthmatischer Beschwerden, und weil die Luft von London ihm schädlich war, aufgeben.

---

[7]) *Some thoughts concerning education.* Ebendas. *Vol.* 9.

[8]) *The reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures.* Ebendas. *Vol.* 7., wo sich auch noch zwei Erläuterungsschriften gegen Dr. Edward finden.

[9]) Alle diese Schriften enthält die angegebene Ausgabe von Locke's Werken im 4ten Bande.

Die letzten Jahre brachte er meistens in Oates in der Grafschaft Essex, im Hause des Sir Masham (des Schwiegersohnes von Cudworth) zu, wo er am 28. October 1704, zwei und siebenzig Jahre alt, starb.

Ein edler und offner Charakter tritt uns in Locke entgegen, Rechtlichkeit und Wahrheitsliebe machen die Grundzüge desselben aus, und die Verhältnisse, in welchen sich sein Leben bewegte, dienten dazu, ihn trefflich auszubilden. Im Umgange mit den ausgezeichnetsten Geistern, den edelsten Männern seiner Zeit, bildete sich bei ihm jenes feine Gefühl aus, dem jede Rohheit nicht nur als ein Mangel an Form, sondern als ein Fehler des Characters erschien. Wahr gegen Andere, wie gegen sich selbst — ein schönes Denkmal wahrer und edler Bescheidenheit ist die Grabschrift, die er selbst sich gesetzt hat — ist er in der Wissenschaft, wie er im Leben war, ein Feind aller Schulpedanterei, noch mehr aber alles Unbestimmten, und dessen, was die wahre Meinung verhüllt. Klarheit und Präcision, eine Offenheit, die nicht hinter dem Berge hält, oder innere Leerheit durch hohle Phrasen verbirgt, — er polemisirt viel gegen den Gebrauch tiefklingender und Nichts bedeutender Worte — ist das Characteristische seiner Schriften. Erscheint er in diesem Bestreben mehr scharfsinnig als tief, so ist dabei zu bedenken, welches die Aufgabe war, die ihm gestellt war, bei ihr kam es auf den Scharfsinn am meisten an; man muss dann

ferner die Nationalität des Denkers nicht ignoriren. Vieles erscheint uns jetzt breit und zu ausführlich, was es damals nicht war, was es bloss ist, weil wir die Resultate seiner Philosophie in der gewöhnlichen Bildung uns angeeignet haben. Locke hat nicht nur für seine Nation, sondern für die Welt, eine neue Anschauungsweise geltend gemacht, jene hat ein Recht, in dem, was er geleistet, ein würdiges Denkmal des brittischen Geistes zu ehren. Im Wesentlichen wurzelt die englische Philosophie noch jetzt in dem, was Locke zuerst ausgesprochen hat. — Seine Werke sind oft erschienen, zuerst im Jahre 1714 in fol., nachher sehr oft. Ein vollständiges Register alles dessen, was von ihm gedruckt ist, ist in der von uns citirten Ausgabe enthalten.

§. 3.

Philosophie des John Locke [1]).

Das Ziel, welches sich Locke in seinem berühmten Werke vorgesetzt hatte, erinnert unwillkührlich an die Aufgabe, die ein Jahrhundert später Kant sich stellte, ja fast mit denselben Worten, wie später Kant, stellt uns Locke den Zweck und die Nothwendigkeit seines Unternehmens dar:

---

[1]) Vgl. besonders Tennemanns Abhandlung im dritten Theil seiner Uebersetzung. Ausserdem sind viele Kritiken dieses Standpunkts erschienen..

Die Veranlassung dazu habe ihm, sagt er, eine Unterredung mit mehreren Freunden über einen ganz andern Gegenstand gegeben, in welcher es, weil man immer mehr sich in unauflösbare Zweifel verwickelt fand, ihm klar wurde, dass, ehe man sich in solche Untersuchungen einlasse, nothwendig erst unsere eignen Fähigkeiten untersucht sein müssten, um zu sehen, welche Gegenstände unser Verstand ohne Anmassung seiner Untersuchung unterwerfen dürfe, so wie, welchen er nicht gewachsen sei. Aus den Gedanken, welche bei jener Gelegenheit aufgeschrieben wurden, sei nachher dieses Werk erwachsen. Es liegt ihm der Gedanke zu Grunde, dass der erste Schritt zu jeder gründlichen Untersuchung damit gemacht werden müsse, dass man erst einen Ueberblick über das eigne Erkenntnissvermögen gewinnt, seine Fähigkeiten prüft, und zusieht, welche Gegenstände in das Bereich seiner Macht fallen. Gelingt eine solche Untersuchung, so dass daraus erhellt, wie weit das Gebiet unseres Verstandes reicht, welche Dinge, und in wie weit sie ihm zugänglich sind, welche nicht, — so wird dies unser Nachdenken dazu bringen, dort stille zu stehn, wo es an der Grenze unseres Erkenntnissvermögens anlangte, und ruhig auf die Erkenntniss der Dinge zu verzichten, die darüber hinaus liegen. Begibt man sich aber, nicht durch eine solche Untersuchung gewarnt, in die Tiefen, wo der Verstand keinen festen Fuss fassen kann, so ists kein Wunder, wenn immer neue Fragen und Streitigkeiten

entstehn, welche, weil sie zu keinem Schluss kommen können, nur die Zweifel mehren, und endlich einen völligen Skepticismus zur Folge haben. Um nun aber einen solchen Ueberblick zu gewinnen, gibt es nur einen Weg, dass man nämlich das Erkennen selbst zu seinem Objecte macht, nicht sowol um eine metaphysische oder gleichsam physiologische Erkenntniss von dem Wesen des Geistes und seiner Natur zu erlangen, sondern nur, um die verschiedenen Weisen zu erkennen, in welchen der Verstand thätig ist, wenn er sich mit Objecten beschäftigt. 1)

So sehr auch die Sätze noch völlig dieselbe Aufgabe zu enthalten scheinen, welche später Kant zu lösen sich vorgesetzt hat, so tritt doch der grosse Unterschied zwischen Locke und Kant sehr bald hervor, ein Unterschied, welcher uns nicht befremden kann, da bei beiden Denkern das Resultat ihrer Untersuchung eigentlich vor der Untersuchung fertig war. Wie nämlich die Kritik der reinen Vernunft es gleich anfänglich als gewiss voraussetzt, dass es zweierlei Erkenntnisse gebe, die aus der Erfahrung stammen, und die nicht aus ihr stammen, eben so ist dem Locke die Gewissheit, dass alle Erkenntniss aus der Erfahrung entspringt, das, wovon er ausgeht. Daher ist sogleich die Verfahrungsweise bei beiden Philosophen verschieden. Jenes reflectirende Verfahren, welches Locke als das geeignete zu seiner Untersuchung angibt, ist wesentlich von dem unterschieden, was Kant

eine transscendentale Erkenntniss nennt. Eine transscendentale Erkenntniss ist nach Kant *) diejenige, welche sich beschäftigt nicht mit Gegenständen, „sondern mit unserer Erkenntnissart, sofern diese *a priori* möglich sein soll.“ Locke dagegen schliesst gleich anfänglich (stillschweigend) alles *a priori* Erkennen aus, daher ist seine Untersuchung keine transscendentale, sie ist rein empirischer Art. Seine Untersuchung will nur eine descriptive Darstellung dessen sein, was ihm die blosse Beobachtung des Verstandes gezeigt hat, so will er als seine einzige Aufgabe dies anerkennen, möglichst treu der Natur des Verstandes zu folgen, und sein Thun beim Denken zu beschreiben. Er ist also bei dieser Untersuchung reiner Empiriker, weil er voraussetzt, dass nur der Empiriker wirklich erkenne. Da nun aber zu einer solchen Beobachtung kein andrer Verstand gegeben ist, als nur der eigne, so ist jene Beobachtung Selbstbeobachtung; die Beschreibung wird daher zunächst freilich nur zeigen können, wie der eigne Verstand denkt, es wird aber dabei vorausgesetzt, dass auch der Verstand Andrer kein andres Verfahren beobachte. Das, was im Acte des Denkens das Object des Verstandes ist, bezeichnet Locke mit dem Worte Idee, so dass darunter alles das mit befasst ist, was man sonst wohl Vorstellung, Begriff, Bild u. s. w. zu nennen pflegt, und nichts anderes dar-

*) *Kant Kr. d. r. Vn.* 5te Aufl. Einl. p. 25.

unter zu verstehen ist, als was im Acte des Denkens das unmittelbare Object unseres Verstandes ist. Das Wort Begriff braucht er bloss für eine bestimmte Art von Ideen. Im Gebrauch des Wortes Idee trifft Locke also darin mit Malebranche zusammen, dass Beiden das eigentliche Object des Denkens nicht das Ding ist, sondern die Idee davon, nur dass bei Locke von einer ewigen (Prä-) Existenz der Ideen nicht die Rede seyn kann. Eben weil Ideen zu haben das Resultat der Thätigkeit des Verstandes ist, kann die ganze Untersuchung, welche es mit der Beobachtung der Functionen des Verstandes zu thun hat, mit eben dem Rechte eine Untersuchung über die Ideen genannt werden, da Denken = Ideen haben. Demgemäss wird nun als der Gang der ganzen Untersuchung dieser bezeichnet: Zuerst soll untersucht werden, welches der Ursprung der Ideen ist, welche der Mensch in sich findet, und wie er zu ihnen kommt. Fürs Zweite soll gezeigt werden, was denn der Verstand an diesen Ideen eigentlich hat, und wie weit das Bereich derselben, so wie ihre Evidenz geht (Inhalt und Umfang der Ideen). Endlich sollen sich daran Untersuchungen über die Natur und die Gründe des Fürwahrhaltens, so wie über die verschiedenen Grade desselben schliessen. Der erste Punkt wird nun im ersten Buche negativ, positiv im Anfange des zweiten erörtert; den zweiten behandelt das ganze übrige zweite Buch; er wird besonders ausführlich von

Locke behandelt; der dritte Punkt findet seine Erörterung besonders im vierten Buche; das dritte Buch endlich enthält eine eingeschobene Untersuchung über die Bedeutung der Sprache für das Denken, so wie Warnungen gegen den Missbrauch der Worte, da ein grosser Theil der Missverständnisse und Irrungen nach Locke nur darin seinen Grund hat, dass Worte mit wenig oder gar keinem Sinn als Zeichen besonders tiefer Speculation gelten, während sie eigentlich nur eine leere Stelle in unserer Erkenntniss anzeigen. 2)

Dem angegebenen Plane gemäss beschäftigt sich nun die Untersuchung zuerst mit dem Ursprunge der Ideen, und zwar hat sie zunächst einen nur negativen Character, indem sie zu zeigen sucht, dass die Meinung, als gebe es angeborne Erkenntnisse und Ideen, irrig sey. Dieses durchzuführen ist die Aufgabe des ersten Buches.

Es ist nämlich bei Vielen eine ganz feststehende Meinung, dass es im Verstande gewisse, Allen gemeinsame, Principien gebe, *κοιναὶ ἔννοιαι*, welche unsere Seele gleich mit ihrem Entstehen empfange und mit auf die Welt bringe. Zwar müsste eigentlich jeder Unbefangene jene Meinung für grundlos halten, sobald man zeigte, dass der Mensch, auch ohne dass sie ihm angeboren sind, durch seinen blossen Vernunftgebrauch zum Besitz jener Erkenntnisse eben so kommen kann, wie der, welcher ein sehendes Auge hat, zur Idee von Farbe kommt, ohne dass sie ihm angeboren ist, — allein weil

von einer Meinung, die einer älteren entgegentritt, verlangt zu werden pflegt, dass sie die letztere erst widerlege, so werden zuerst die Gründe anzuführen sein, welche es unwahrscheinlich machen, dass jene Principien angeboren sind. Gewöhnlich beruft man sich, um ihr Angeborenseyn zu beweisen, darauf, dass sie eine allgemeine Geltung ohne Ausnahme bei Allen haben. Dieser Beweis hat das Ueble, dass, wenn auch jenes Factum richtig wäre, er doch nichts bewiese, sobald man die allgemeine Uebereinstimmung auch anders erklären könnte. Was aber noch schlimmer ist, ist dies, dass man die Richtigkeit jenes Factums in Abrede stellen muss, da es in der That gar keine Grundsätze gibt, welche allgemein zugestanden werden. Fangen wir nämlich bei theoretischen Sätzen an, so werden die Grundsätze: „Was ist, ist," und „Es ist unmöglich, dass ein und dasselbe Ding sey und nicht sey," gewiss am meisten Anspruch darauf machen können, zu jenen *κοιναῖς ἐννοίαις* zu gehören, aber es ist nicht der Fall, dass sie wirklich allgemein zugestanden sind. Kinder und Idioten haben keine Vorstellung von diesen Principien, auch die Ungebildeten wissen von diesen abstracten Sätzen Nichts, diesen allen sind also jene Sätze auch nicht eingeprägt. Denn behaupten: sie seyen wohl dem Verstande eingeprägt, er wisse es aber nur nicht, ist einen offenbaren Widerspruch behaupten, da doch unter: „im Verstande seyn," nichts Anderes verstanden werden kann, als: „Gewusst werden."

Was man nicht weiss, ist deswegen auch nicht in der Seele. 3)

Um diesem Einwande zu begegnen, sagt man: alle Menschen stimmten diesen Sätzen bei, wenn sie ihre Vernunft richtig anwendeten, und dies sey genug, um zu beweisen, dass sie angeboren seyen. Dies kann nun Zweierlei heissen: Entweder, dass, wenn die Menschen ihre Vernunft anwenden, sie dadurch in Stand gesetzt würden, diese Wahrheiten zu entdecken, und ihnen ihre Zustimmung zu geben, oder es heisst: sobald die Menschen ihre Vernunft gebrauchen, so kommen ihnen auch sogleich jene Principien zum Bewusstsein. In welchem Sinne man aber auch jene Antwort nehme, immer verfehlt sie ihr Ziel. Denn wenn man damit das Erstere meint, dass nämlich der Vernunftgebrauch jene Principien entdecken lässt, so spricht dies gerade dagegen, dass sie angeboren sind. Wären sie dieses, so dürften sie nicht erst durch Vernunftschlüsse entdeckt werden, da nur solches erschlossen wird, was bisher nicht gewusst ward. Darum hiesse angeborne Erkenntnisse entdecken lassen, offenbar sagen, dass ein Mensch wisse und nicht wisse zugleich. Auch das rettet nicht von diesem Widerspruch, wenn man sagt, der Verstand habe diese Erkenntnisse nur *implicite*, nicht *explicite*, denn wenn dies einen bestimmten Sinn haben soll, so kommt es auf dasselbe hinaus, nämlich dass der Verstand jene Sätze erkennen kann, dann aber müsste man am Ende

alle mathematischen Erkenntnisse angeboren nennen. Meint man aber mit jener Antwort das Zweite, dass nämlich zugleich mit dem ersten Vernunftgebrauch dass Bewusstseyn jener Principien gesetzt sey, so ist die Behauptung falsch, und die Folgerungen daraus übereilt. Die Behauptung ist falsch, weil diese Maximen viel später zum Bewusstseyn kommen, als viele andere Erkenntnisse, und Kinder z. B. viele Beweise ihres Vernunftgebrauches geben, ehe sie wissen, dass ein Ding unmöglich seyn und nicht seyn könne. Es ist nur richtig, dass ohne Räsonnement Niemand zum Bewusstseyn jener Grundsätze kommt, dass aber mit dem ersten Räsonnement auch jene Sätze gewusst werden, ist falsch. Vielmehr sind die ersten Erkenntnisse überhaupt keine allgemeinen Sätze, sondern betreffen die einzelnen Eindrücke. Lange ehe das Kind jenen Satz erkennt, weiss es, dass süss nicht bitter ist. Wer sich recht besinnt, wird schwerlich behaupten wollen, dass die particularen Sätze, wie „süss ist nicht bitter," aus den allgemeinen abgeleitet seyen. Wären die allgemeinen Sätze angeboren, so müssten sie aber dem Kinde auch zuerst zum Bewusstseyn kommen, denn es wäre nicht zu begreifen, wie das, was die Natur in ihre Seele geprägt hat, nicht früher zum Bewusstseyn kommen muss als das, was sie nicht in die Seele geschrieben hat. Dies behaupten hiesse sagen, dass die Natur ihr Ziel verfehlt, oder dass sie wenigstens sehr schlecht geschrieben hat. Wäre es aber auch wahr,

dass sogleich mit dem ersten Vernunftgebrauch jene Wahrheiten zum Bewusstseyn kommen und allgemein anerkannt werden, so würde auch dann die Folgerung, dass sie angeboren sind, übereilt seyn. Die Zustimmung nämlich zu gewissen Wahrheiten hängt weder von ihrem Angeborenseyn ab, noch auch vom Räsonnement, sondern, wie sich später zeigen wird, von einer ganz anderen Function des Geistes. Wie kann daher das Angeborenseyn einer Erkenntniss daraus gefolgert werden, dass sie zu derselben Zeit Zustimmung erfährt, wo eine Function des Geistes, die Nichts mit der Zustimmung zu thun hat, zu wirken beginnt? Endlich aber, wenn man auch alles dieses ganz bei Seite liesse, so kann die allgemeine Zustimmung, welche diese Sätze erfahren, deswegen Nichts für ihr Angeborenseyn beweisen, weil sonst nicht nur alle mathematischen, sondern alle Wahrheiten überhaupt angeboren wären. Jene angeführten Sätze haben nicht mehr Anspruch darauf, für angeborne zu gelten, als alle übrigen; haben wir aber von ihnen gefunden, dass sie nicht angeboren sind, so werden es andere theoretische Sätze eben so wenig seyn. 4)

Ist nun von den theoretischen Grundsätzen nachgewiesen, dass sie nicht angeboren sind, so lässt sich dies von den praktischen und moralischen noch leichter darthun. Sie können es deswegen nicht sein, weil jeder praktische Grundsatz einen Beweis verlangt, woraus offenbar folgt, dass er nicht durch sich selbst evident ist, sondern

auf Vernunftschlüssen beruht. Ferner: Würde es praktische Grundsätze geben, die wirklich angeboren sind, so müssten diese allgemeine Geltung haben. Nicht als wenn die allgemeine Gültigkeit eines solchen Grundsatzes sein Angeborenseyn bewiese, denn da nach Gottes Ordnung die Tugend glücklich macht, sie auch im geselligen Verkehre Nutzen gewährt, so könnte es sehr gut seyn, dass Alle, weil es ihren Nutzen fördert, die Tugend preisen und anempfehlen. Also, wenn es auch allgemein anerkannte moralische Grundsätze gäbe, so würde dies Nichts beweisen; es gibt aber auch keine. Der angeborne Trieb nach Wohlseyn, so wie die angeborne Abneigung gegen Schmerz kann nicht angeführt werden, denn dies sind Willensneigungen, aber nicht Grundsätze, nicht Wahrheiten. Selbst der höchste von diesen: „Thue wie du willst dass dir geschehe," wird nicht befolgt, und wenn das Nichtbefolgen auch nicht beweisst, dass die Regel nicht gekannt wird, so ist doch, wenn ganze Nationen es öffentlich bekennen, dass irgend eine moralische Regel nicht befolgt werden müsse, dies ein offenbarer Beweis, dass diese Regel keine angeborne Wahrheit seyn kann. Nun lehrt aber wirklich das Beispiel der verschiednen Völker, dass es keine moralische Regel gibt, welche bei allen Völkern Geltung hat. Am leichtesten machen sich's freilich die, welche sagen, dass dort die angebornen moralischen Grundsätze durch Erziehung, Gewohnheit u. s. w. verdunkelt, oder

gar verschwunden seyen — dies heisst eigentlich seine particulare Ueberzeugung zur allgemeinen Norm machen — aber wenn diese angebornen Grundsätze entstellt und verdunkelt werden können, so würden wir sie bei Kindern und Ungebildeten in ihrer grössten Reinheit finden, können sie aber nicht entstellt oder erstickt werden, so müssten sie bei Allen gelten. Wofür man sich entscheiden möge, immer wird man mit der Erfahrung in Widerspruch treten, so dass Nichts übrig bleibt, als auch hinsichtlich der praktischen Grundsätze zuzugestehn, dass es keine angebornen gibt. 5)

Dass es aber weder theoretische noch praktische Grundsätze, die angeboren sind, geben kann, erhellt leicht, wenn man, die als solche angegeben werden, näher betrachtet. Jeder dieser Sätze besteht nämlich als Satz aus mehreren Ideen, sind diese nicht angeboren, so können es auch die Sätze nicht seyn, die aus ihnen gebildet werden. Wie wenige Ideen aber bringt ein Kind auf die Welt? Will man, wie man doch muss, wenn man den Satz des Widerspruchs für eine angeborne Erkenntniss ansieht, behaupten, dass das Kind die Begriffe Unmöglich und Selbigkeit schon habe, — Begriffe, die so weit von den Gedanken des Kindes entfernt sind, dass sie (der letztere z. B.) vielen Erwachsenen noch fehlen? Ist es bei einer Idee wichtig, zu wissen ob sie angeboren ist oder nicht, so ist dies der Fall bei der Gottes-Idee, da von ihr alle moralischen Grundsätze abhängen, indem der Begriff

eines Gesetzes einen Gesetzgeber voraussetzt. Hätten nun auch wirklich alle Menschen diese Idee — (die Atheisten nicht nur, sondern eigentlich auch alle, die eine Mehrheit von Göttern lehren, zeigen, dass dem nicht so ist) — so würde daraus nicht folgen, dass sie angeboren ist, denn es konnte wohl ein vernünftiges Geschöpf, wie der Mensch ist, indem es die Weisheit Gottes in Allem anschaute, zu dieser Idee durch Vernunftschlüsse kommen. Man pflegt nun wohl, wenn man auf die Atheisten hinweist, zu sagen: alle weisen Männer hätten diese Idee. Würde daraus folgen, dass sie angeboren ist, so müsste man dies auch von der Tugend sagen. — Ein andres Räsonnement ist dieses: es lasse sich von Gott wohl erwarten, dass er hinsichtlich einer so wichtigen Wahrheit den Menschen nicht werde im Dunkeln gelassen haben. Allein dieses Argument beweist zu viel, da mit demselben Grunde man auch sagen könnte, es lasse sich von Gott erwarten, dass er hinsichtlich aller Wahrheit den Menschen nicht im Dunkeln lassen werde. Uebrigens hat Gott seine Güte durchaus nicht verleugnet, wenn er dem Menschen zwar keine angebornen Ideen, wohl aber die Fähigkeit gegeben hat, durch Anwenduug seiner Vernunft alles das zu finden, was ihm Noth thut. Auch hier sucht man endlich vergeblich eine Ausflucht, wie oben bei den Grundsätzen, wenn man sagt, die ewigen Ideen seyen wohl in dem Verstande, aber unbewusst. Eine Idee, die wirklich im Verstande ist, muss

entweder wirklich wahrgenommen werden, oder ist wenigstens im Gedächtniss, so dass sie wieder zur Wahrnehmung gebracht und als eine bereits dagewesene erkannt werden kann. Es sind deswegen Ideen uns eben so wenig angeboren, wie Künste und Wissenschaften; dass man solche annimmt, ist nur daraus zu erklären, dass einige allgemeine Sätze, sobald man sie hört und versteht, nicht mehr bezweifelt werden. Diese fühlte man sich versucht für angeboren zu halten, und war dies einmal geschehen, so half die alte und falsche Maxime, dass Principien nicht weiter untersucht werden müssten, dies Vorurtheil bestärken. 6)

§. 4.

Fortsetzung.

Ursprung der Ideen. Die einfachen Ideen als erstes Material aller Erkenntniss.

Die Untersuchung im ersten Buche hatte nur das negative Resultat gegeben, dass es weder Grundsätze noch Ideen gebe, die angeboren sind. Locke geht nun dazu über, nachzuweisen, wie die Ideen entstehn, und dieser positive Theil seiner Untersuchung bildet den Anfang des zweiten Buches in seinem Werke. Da durch das erste widerlegt war, dass in dem Verstande sich Etwas ursprünglich finde, so geht er davon aus, ihn ursprünglich gleich einem weissen Papier, worauf Nichts geschrieben ist, zu setzen, und fragt dann, indem

nun Beobachtung und Erfahrung ihm die Antwort geben sollen: wie kommt der Verstand zu Ideen? Wie diese Frage beantwortet werden wird, liegt auf der Hand: dass Locke, um Antwort zu erhalten, sich nur an die Erfahrung wendet, zeigt, dass er nur in ihr die Lehrmeisterin des Geistes voraussetzte. Dieser seiner Voraussetzung gemäss gibt er sich daher die Antwort: Alle Ideen kommen dem Verstande aus der Erfahrung, auf welcher alle Erkenntniss beruht, und von der, als ihrem Principe, sie abhängt. Die Erfahrung selbst ist aber eine doppelte, entweder entsteht sie durch die Wahrnehmung äusserer Gegenstände, und die Ideen, die sie dem Verstande gibt, hängen dann von den Sinnen ab, da nennen wir sie Empfindung (*sensation*), oder sie ist die Wahrnehmung der Thätigkeiten unsres eignen Verstandes, die als Wahrnehmung mit der Empfindung und also dem Sinne Verwandtschaft hat, und deswegen füglich innerer Sinn genannt werden könnte. Indess erscheint der Ausdruck Reflexion (*reflection*) passender. Bei dieser muss sogleich bemerkt werden, dass, wenn gesagt wurde, sie nehme die Thätigkeiten des Verstandes wahr, dies Wort hier in einem so weiten Sinne genommen ist, dass darunter alle Zustände des Verstandes gemeint werden. Empfindung und Reflexion geben dem Verstande alle seine Ideen, die äusseren Objecte geben die Ideen der sinnlichen Qualitäten, das innere Object (der Verstand) bietet die Ideen

von den eignen Thätigkeiten dar. Weil die letzteren nicht ohne eine stetige Aufmerksamkeit entstehen, so ist es zu erklären, warum der Mensch (das Kind z. B.) zu den aus der Empfindung stammenden Ideen früher kommt, als zu den Ideen der Reflexion. 7)

Die Frage, wann die ersten Ideen in den Menschen kommen, oder wann der Mensch anfängt zu denken, ist mit der gleich, wann er wahrzunehmen beginnt, denn Ideen haben = wahrnehmen. Dies streitet freilich gegen die Ansicht derer, welche behaupten, dass die Seele immer denke, weil Denken für die Seele dasselbe sey, was Ausdehnung für den Körper; nach dieser Meinung müsste der Ursprung der Ideen mit dem Ursprung der Seele zusammenfallen. Jene Ansicht ist aber falsch. Das Denken ist für die Seele, was für den Körper nicht die Ausdehnung, sondern die Bewegung, d. h. es macht nicht ihr Wesen aus, sondern nur eine Thätigkeit derselben. Die richtige Antwort wird daher immer bleiben, dass der Mensch Ideen hat, sobald er empfindet, d. h. sobald vermittelst eines Eindrucks auf ihn Wahrnehmung im Verstande entsteht. Diese Eindrücke kommen von den äussern Gegenständen, welche vermittelst einer körperlichen Affection sich in dem Verstande gleichsam spiegeln und ihr Bild hervorbringen; eben so aber spiegeln sich auch die eignen Zustände des Verstandes in ihm, und bringen ihre Bilder, d. h. die Ideen der Reflexion hervor. Bei der Entstehung beider Arten

von Bildern (Ideen) verhält sich der Verstand ganz passiv, er bringt sie nicht hervor, sondern sie werden in ihm hervorgebracht, er kann sich ihrer so wenig erwehren, wie der Spiegel der Bilder, die er widergibt. Die Ideen nun, welche dem Verstande so kommen, welche ohne seine Thätigkeit entstehen und ihm gleichsam aufgedrungen werden, nennt Locke einfache Ideen. Sie bilden das Material aller unserer Erkenntnisse; wie in der sichtbaren Welt der Mensch nicht neue Materie schaffen, sondern nur die vorgefundene umformen kann, so kann der Verstand auch wohl aus den einfachen Ideen neue zusammensetzen, aber keine neuen einfachen sich hervorbringen. 8)

Die Fähigkeit eines Gegenstandes, eine Idee in unserm Verstande hervorzubringen, nennt Locke eine Qualität oder Eigenschaft des Gegenstandes. Sind diese der Art, dass sie gar nicht vom Gegenstande getrennt werden können (wie z. B. die Ausdehnung eine solche Eigenschaft des Körpers ist), so nennt er sie ursprüngliche, oder primäre Qualitäten. Die Ideen, welche von den primären Qualitäten der Dinge in uns gewirkt werden, sind wirkliche Bilder von Beschaffenheiten der Körper, und haben Aehnlichkeiten mit ihnen. Hervorgebracht werden diese Ideen in uns dadurch, dass gewisse Bewegungen von den Dingen ausgehn und sich unsern Nerven mittheilen, durch welche sie zu dem Gehirn fortgepflanzt werden. — Ausser diesen primären Qualitäten kommt dann aber den

Dingen das Vermögen zu, in uns, ohne dass wir bemerken, dass es durch ihre primären Eigenschaften geschieht, einfache Ideen zu wirken, welche nicht sowol eine Beschaffenheit des Dinges, als vielmehr nur eine Empfindung in uns bezeichnen. So ist z. B. die Röthe eines Körpers eigentlich eine gewisse Configuration seiner Theile, sie wirkt aber in uns nicht die Empfindung einer gewissen Textur, sondern einer Farbe. Diese Fähigkeit nennt Locke secundäre Qualitäten der Dinge; sie werden oft *sensible qualities* genannt. Die Ideen, welche von den secundären Qualitäten der Dinge in uns hervorgebracht werden, sind natürlicher Weise nicht Bilder wirklicher Beschaffenheiten, und die Idee von Roth oder Blau hat keine Aehnlichkeit mit dieser oder jener Configuration der Theile eines Körpers oder einer bestimmten Bewegung derselben. Endlich unterscheidet man von beiden die Fähigkeit eines Körpers, durch eine besondere Weise seiner primären Qualitäten in anderen Körpern solche Veränderungen hervorzubringen, welche in uns eine Idee bewirken. Diese Fähigkeit nennt man in der Regel nicht Qualität, sondern Vermögen, und sagt daher, die Sonne habe das Vermögen, Wachs zu schmelzen. Eigentlich findet zwischen den secundären Qualitäten und diesen kein Unterschied Statt, denn die Empfindung des Lichtes und der Wärme in mir sind eben so wenig, als die veränderte Gestalt des Wachses, eine Beschaffenheit der Sonne; beide sind nur Wirkun-

gen derselben. Nur sind wir, weil wir die Bewegung oder Configuration nicht wahrnehmen, wodurch der Körper in uns die Idee von Gelb oder Blau hervorbringt, nicht im Stande, beide als von einander Verschiedenes zu fassen, und daher geneigt, unsere Idee für das Bild einer wirklichen Beschaffenheit des Gegenstandes zu halten. Dagegen wenn wir die Sonne sehen, und, wie das Wachs die Farbe und Gestalt ändert, so sind uns hier zwei Gegenstände gegeben, die wir mit einander vergleichen können. Thun wir dies, so finden wir in der Sonne durchaus nicht, was wir am Wachs wahrnehmen, ein Wechseln der Farbe, oder der Consistenz, wohl aber etwas Andres, nämlich Licht. Es fällt uns deswegen hier nicht ein, eine Mittheilung von Eigenschaften zu finden, sondern wir sehn darin nur eine Wirkung. Eigentlich aber verhält sichs bei den secundären Qualitäten nicht anders, und will man deswegen das zweite und dritte von einander unterscheiden, so kann man dort von unmittelbar wahrnehmbaren, hier von mittelbar wahrnehmbaren Qualitäten sprechen. 9)

Nachdem so der Begriff der einfachen Ideen aufgestellt ist, ist überzugehn zu der Aufstellung derjenigen Ideen, welche Locke als die einfachsten bezeichnet. Zwar macht diese Darstellung bei ihm nicht den Anspruch, vollkommen erschöpfend zu seyn, indess gibt er doch zu verstehn, dass er sie für ziemlich vollständig halte, und sagt, es sey, dass alle übrigen Ideen auf so wenige als auf ihre

Elemente zurückgeführt würden, eben so wenig zu verwundern, als dass sämmtliche Worte nur Combinationen von vier und zwanzig Buchstaben seyen. Nach den beiden oben angegebenen Wegen, auf welchen dem Verstande die Ideen kommen, wird es einmal solche geben, die nur aus der Empfindung stammen, ferner solche, die ihren Ursprung nur in der Reflexion haben, endlich solche, welche durch das Zusammenwirken beider entstehn. Da aber die Empfindung sich in mehrere specifisch verschiedene trennt (die Sinne), so werden die ersteren wieder unter verschiedene Rubriken gestellt, und es ergeben sich dem Locke viererlei einfache Ideen, nämlich erstlich solche, welche dem Verstande kommen durch einen einzigen Sinn, zweitens, die ihm durch mehrere Sinne zugeführt werden, drittens die er durch die Reflexion erhält, viertens womit ihn die Empfindung versieht, wie sie mit Reflexion verbunden ist. 10)

a) Zuerst diejenigen einfachen Ideen betreffend, die ihren Ursprung in einem Sinn allein haben, so gehören hierher die Ideen der Farben, der Töne, der verschiednen Gerüche und des verschiednen Geschmacks, denen wir nur zugänglich sind durch gewisse, für diese bestimmten Empfindungen ausschliesslich empfängliche Organe. Diese Ideen lehren uns alle nur die secundären Eigenschaften der Körper kennen. Bei weitem wichtiger aber als sie ist eine Idee, welche uns gleichfalls nur durch einen Sinn, den Tastsinn nämlich, kommt, und

welche das Bild einer primären Qualität im Körper ist, und dies ist die Idee der Solidität oder der Undurchdringlichkeit, d. h. derjenigen primären Qualität eines Körpers, wodurch er die Annäherung eines andern verhindert. Diese Idee ist von der eines Körpers nicht zu trennen, und kann andrerseits als die Eigenschaft nur eines Materiellen gedacht werden. Was sie eigentlich ist, kann nicht gesagt, sondern nur empfunden werden, weil, wie sich später zeigen wird, die einfachen Ideen überhaupt nicht definirt werden können. Nun sucht Locke auf negative Weise diesen Begriff deutlicher zu machen, indem er ihn vergleicht mit einer andern Eigenschaft des Körpers: die Solidität macht das eigentliche Wesen des Körpers aus, und nicht, wie Einige meinen, die Ausdehnung. Diese, oder die Räumlichkeit, ist etwas ganz Anderes, obgleich dem Körper Solidität nur zukommt, indem er einen Raum einnimmt. Daraus aber, dass die Solidität nicht bestehn kann ohne räumliche Ausdehnung, folgt gar nicht, dass beide dasselbe sind. Solidität ist, wie wir gesehn haben, nicht denkbar ohne Körper, aber ein Raum ohne Körper ist sehr wohl denkbar. Ja selbst die, welche bezweifeln, dass es einen leeren Raum gebe, zeigen schon, indem sie nach der Realität eines leeren Raumes fragen, dass sie Raum und Körper für ein Verschiednes halten, da sonst ihre Frage eigentlich hiesse, ob es einen Raum ohne Raum, oder Körperlichkeit ohne Körper gebe? —

b) Aus mehreren Sinnen zugleich stammen uns die Ideen Ausdehnung oder Raum, Bewegung, deren wir uns vermittelst des Tast- und Gesichtsinnes zugleich bewusst werden. Neben der Idee der Solidität ist die Idee der Bewegung für die Erkenntniss der materiellen Dinge die wichtigste. Jene hat jedoch vor dieser den Vorrang, indem nur vermittelst ihrer Solidität die Körper sich ihre Bewegung mittheilen können; Solidität aber und die Fähigkeit, bewegt zu werden, betrachtet Locke fortwährend als die hauptsächlichsten Eigenschaften der Körper.

c) Indem der Geist auf seine eignen Zustände und Thätigkeiten reflectirt, gewahrt er dieselben, und es entstehen ihm die Bilder seiner eignen Zustände, dies sind die einfachen Ideen, die aus der Reflexion stammen. Die beiden Ideen, welche uns durch diese Reflexion kommen, sind die Idee des Vorstellens oder Denkens und des Wollens, das, wovon diese Ideen die Bilder sind, ist das, was Vermögen oder Fähigkeit genannt wird, und so kommen wir denn zu den Ideen des Denk- oder Vorstellungsvermögens oder Verstandes, und des Willensvermögens oder Willens.

d) Gehn wir endlich zu denjenigen einfachen Ideen über, welche ihren Ursprung in der Empfindung und Reflexion haben, so sind dies die Ideen von Lust und Unlust, so wie noch viele andere Begriffe, z. B. Kraft, Einheit u. s. w. Hierher gehören denn auch alle diejenigen Fälle,

wo wir meinen, mit blossen Empfindungen zu thun zu haben, in der That aber sich bereits die Reflexion mit hineingemischt hat.

Dies wären nun die wesentlichsten einfachen Ideen, eine genauere Betrachtung derselben zeigt, dass alle aus der Empfindung oder Reflexion stammen, so dass diese beiden als die einzigen Fenster anzusehn sind, durch welche in den an sich dunklen Raum des Verstandes das Licht der Ideen hineinfällt. 11)

§. 5.

Fortsetzung.

Die verschiednen Combinationen der einfachen Ideen.

Die einfachen Ideen waren das erste Material aller Erkenntniss, welches der Verstand erhielt, indem er sich erfahrend, d. h. rein passiv verhielt. Locke bleibt nun aber nicht dabei stehn, sondern geht dazu über, zu zeigen, wie der Verstand nun das ihm dargebotne Material weiter verarbeitet. Waren, nach dem von Locke gebrauchten Bilde, die einfachen Ideen die Buchstaben der Erkenntniss, so geht er jetzt weiter fort, um zu zeigen, wie daraus die Silben und Worte durch verschiedne Combination entstehn. Dies gibt den Begriff der complexen Ideen, unter denen nichts Andres verstanden ist, als die neuen Ideen, welche durch die Verbindung der einfachen Ideen entstehen.

Bei der Bildung derselben verhält sich der Verstand ganz anders als dort, wo er auf die einfachen Ideen sich bezieht. Dieser letzteren kann er nicht mehr und nicht minder besitzen, als ihm zugebracht worden sind. Hier dagegen übt er eine willkührliche Thätigkeit, er kann aus den ihm gegebenen Ideen solche sich bilden, die ihm nicht von Aussen auf dem Wege der Erfahrung gekommen sind, theils indem er mehrere einfache Ideen nur zusammensetzt, theils indem er sie, ohne sie gerade zu vereinigen, in eine gewisse Beziehung setzt, theils indem er sie aus der Verbindung losmacht, in welcher sie sich mit andern einfachen Ideen finden. Natürlich ist dadurch die Zahl der complexen Ideen unendlich gross, indess können sie doch füglich auf drei Klassen zurückgeführt werden, es sind nämlich die Ideen von Modis, von Substanzen, von Verhältnissen. 12)

I. Zuerst wird die Idee des Modus betrachtet. Unter Modis versteht Locke solche zusammengesetzte Ideen, welche immer etwas bezeichnen, was man sich nur als an einem Substrat, gleichsam als dem Träger des Modus, vorkommend denken kann. Diese Idee entspricht also ungefähr dem, was man wohl sonst Accidens, Bestimmung genannt hat. Betrachten wir die Modi näher, so müssen zwei Arten unterschieden werden. Nämlich es kann die Idee eines Modus dadurch entstehn, dass nur eine einzige einfache Idee das Material derselben bildet (so z. B. entsteht der Begriff einer

Zahl aus der einen Idee der Einheit), diese Modi werden einfache oder reine Modi genannt, oder aber es sind, um eine solche Idee zu bilden, verschiedenartige Ideen nöthig, dies gibt uns den gemischten Modus (Ein solcher ist z. B. die Idee Schönheit, worin die verschiednen Ideen einer gewissen Form oder Farbe, und des Wohlgefallens im Beschauer vereinigt sind). Es können natürlich der letzteren unendlich viele gedacht werden; dies ist der Grund, warum von Locke ausführlich nur die einfachen Modi behandelt werden. Es sind diese nur Modificationen dessen, was bereits unter dem Namen der einfachen Ideen bekannt worden. Dies ist festzuhalten, damit es nicht befremdet, wenn bei Locke hier Wiederholungen vorkommen. Ganz können sie nicht fehlen, indess kann nicht geleugnet werden, dass sie hier öfter erscheinen, als nothwendig. Locke selbst entschuldigt sich darüber. Trotz der grossen Ausführlichkeit aber, ist hier die Ausführung nicht gleich vollständig bei allen, sondern einige werden kaum genannt, während diejenigen Modi, welche ihm als die wichtigsten erscheinen, sehr genau analysirt werden. Da es die Uebersicht seiner Untersuchung stört, dass er nicht bei der Betrachtung der Modi ganz denselben Gang befolgt, wie bei den einfachen Ideen, und also zuerst die Modi betrachtet, welche zu ihren einfachen Elementen die aus einem Sinn stammenden Ideen haben, dann die, deren primäre Bestandtheile ihren Ursprung in mehrern Sinnen

zugleich haben, u. s. w., — so werden wir hier, ohne den Sinn seiner Darstellung zu entstellen, die Reihenfolge seiner Bemerkungen etwas umstellen.

a) Die einfachen Ideen, welche nur aus einem Sinne stammten, waren Töne, Farben u. s. w.; die Modificationen dieser Ideen geben einfache Modi, welche Locke nicht weiter betrachtet, sondern nur angibt; so ist jedes Wort ein modificirter Ton, also ein Modus der Idee Ton; so geben die verschiednen Farben die Möglichkeit von Modis dieser Idee; wenn diese verschiednen Modi nur verschiedne Grade angeben, so haben sie gewöhnlich nicht einmal besondere Namen.

b) Viel wichtiger sind die Modi, deren Elemente solche Ideen sind, die ihren Ursprung in mehr als einem Sinne haben. Eine solche Idee war die des Raumes oder der Ausdehnung, die durch Tast- und Gesichtssinn erworben ward. Die Modi des Raumes geben uns für die Erkenntniss sehr wichtige Ideen. Betrachten wir den Raum, wie er zwischen zwei Dingen sich findet, nur nach einer seiner Dimensionen, der Länge, so gibt uns dies den Begriff der Entfernung; die Entfernung wird mit einer andern verglichen, und durch diese gemessen, das Längenmaas ist selbst wieder ein einfacher Modus des Raumes. Durch endlose Wiederholung gleichviel welches Längenmaasses kommen wir zur Idee der Unermesslichkeit; durch ein mehrfaches Nehmen der Idee der Länge (Linie) kommen wir zum Begriff der Fläche, endlich zum Begriff

der Figur. Eben so ist Ort ein einfacher Modus des Raumes, entstanden, indem wir die Idee der Entfernungen eines Punktes von anderen combiniren.

c) Sehr scharfsinnig stellt dann Locke, wo er von dem Raum- zum Zeitbegriff übergeht, den letzteren nicht in die Reihe derjenigen Modi, deren einfache Elemente aus der Empfindung stammende Ideen sind, sondern lässt ihn seinen ersten Ursprung vielmehr in der Reflexion haben. Aehnlich ist wohl nachher oft die Zeit als die Form des innern Sinnes bezeichnet worden. Sobald wir nämlich auf uns selbst reflectiren, so finden wir, dass gewisse Ideen in uns nicht zugleich sich finden, sondern nach einander hervortreten. Die Reflexion auf diesen Vorgang gibt uns die Idee der Succession. Die Entfernung zwischen zwei aufeinander folgenden Ideen (gleichsam die Linie zwischen beiden) ist das, was wir mit dem Worte Dauer bezeichnen. Wo deswegen keine sich folgenden Ideen, wie beim traumlosen Schlaf, da ist auch keine Idee von Dauer. Die Succession der Ideen in uns wird nun das Maass für jede andere Succession oder Dauer. Durch das Messen nun der, uns und den Dingen gemeinschaftlichen, Dauer, entstehn uns gewisse Abschnitte, Perioden, und die in Perioden getheilte Dauer ist das, was wir eine Zeit nennen, die sich also zur Dauer so verhält, wie der Ort zum Raume. Endlich, indem wir hier von einer bestimmten Periode absehn, kommen wir

zum Begriff der Zeit überhaupt. Ehe regelmässige Abschnitte der Dauer gegeben sind, ist deswegen keine Zeit. — Wie Ausdehnung nur durch Ausdehnung, so kann Dauer nur durch Dauer gemessen werden. Wenn daher die Himmelskörper durch ihre Bewegung das Zeitmaass abgeben, so ist das eigentliche Mass der Dauer nicht ihre Bewegung, sondern die Dauer ihrer Bewegung. — Die allendliche Einheit aber, wonach wir messen, ob ein Zeittheilchen einem andern gleich ist, ist nur die Zahl der in uns sich folgenden Ideen, so dass die Zeit kurz ist, in welcher nur wenige Ideen sich folgen können, und umgekehrt. Wie durch die endlose Wiederholung des Maasses der Ausdehnung der Verstand zur Idee der Unermesslichkeit kommt, so durch die Wiederholung des Zeitmaasses zum Begriffe der Ewigkeit. Hier war die Reflexion nur auf die Form der innern Vorgänge gerichtet, die Reflexion auf sie selbst und auf ihren Inhalt gibt diejenigen einfachen Modi, welche Locke als die Modi des Denkens bezeichnet; es hatte sich nämlich als die erste einfache Idee der Reflexion das ergeben, was Locke das Denken oder den Verstand nannte; die verschiednen Modificationen desselben geben dann wieder neue, complexe, Ideen; eine solche bezeichnet nun Locke mit dem Worte Wahrnehmung (*perception*); sie ist der erste Modus des Denkens. Unter Wahrnehmen ist derjenige Zustand des Verstandes zu verstehn, wo er sich rein passiv verhält,

ein Zustand, der in gewissem Grade auch den Thieren zukommt. Durch die Wahrnehmung, als die Empfänglichkeit für die einfachen Ideen, tritt die Erkenntniss zuerst in den Verstand. Ein weiterer Modus desselben ist das Vermögen, die Vorstellungen festzuhalten (*retention*), das sich theils als die Kraft zeigt, einen Gegenstand in der Betrachtung zu fixiren (*contemplation*), theils als das Vermögen, eine gehabte Vorstellung wieder zu beleben (*memory*). Hier in diesem gleichsam zweiten Wahrnehmen ist der Geist nicht mehr nur passiv, sondern es wirkt bereits der Wille mit. Die weiteren Modi des Denkens, nämlich das Vergleichen und namentlich das Abstrahiren, werden später bei der Betrachtung der Sprache ihre Stelle finden. Eben so wird auch was Locke von dem Willen, als dem zweiten Vermögen des Geistes sagt, erst erläutert werden können, wenn die Modi betrachtet sind, welche

d) aus Ideen entstehn, die ihren Ursprung in der Empfindung und Reflexion hatten. Hier sind es nun besonders zwei Begriffe, bei welchen sich Locke lange aufhält, der Begriff der Zahl und der Begriff der Kraft. Was jenen ersteren betrifft, so war Einheit als eine einfache Idee der Sensation und Reflexion erkannt. Durch blosse Wiederholung dieser Idee und durch Zusammenfassen des durch Wiederholung Entstandenen kommen wir zu den Modis der Einheit oder den Zahlen, die, obgleich alle auf gleiche Weise entstanden, so bestimmt von

einander unterschieden sind, wie es zwei Ideen nur seyn können. In dieser Bestimmtheit liegt der Grund, warum hier die exactesten Beweise ihren Ort haben, und warum jede Zahl ihres besondern Namens bedarf. Die Möglichkeit, dass zu jeder Zahl eine andere hinzugefügt werden kann, gibt uns die Idee der Unendlichkeit. Eine der wichtigsten Ideen aber, deren wir uns beim Denken bedienen, ist die Idee der Kraft oder des Vermögens. Der Verstand kommt zu dieser Idee sowol durch Empfindung, als auf dem Wege der Reflexion, indem er sowol in den Dingen Veränderungen ihrer Qualitäten, als auch in sich Veränderungen seiner Ideen wahrnimmt, und nun schliesst, dass bei gleichen Umständen gleiche Veränderungen eintreten würden. Die Möglichkeit in dem Einen, gewisse Veränderungen zu erleiden, so wie in dem Andern, gewisse Veränderungen hervorzubringen, bezeichnet er mit dem Worte Vermögen (*power*). Damit haben wir auch sogleich zwei Modi von Vermögen, wir können sie passives Vermögen (Empfänglichkeit) und actives Vermögen nennen. Die Betrachtung der materiellen Dinge gibt uns gar nicht, oder doch nur sehr unvollkommen die Idee eines Vermögens im activen Sinne des Worts. Wir erkennen eine Kraft nur dort, wo eine Veränderung eines Zustandes eintritt, das heisst wo eine Action Statt findet. Nun gibt es aber nur zwei Actionen, wovon wir eine Idee haben, nämlich das Denken und die Bewegung. Sollte deswegen dem Körper acti-

ves Vermögen (d. h. das Vermögen, eine Veränderung hervorzubringen) zukommen, so müssten diese beiden Ideen ihren Ursprung in der Betrachtung des Körpers haben. Vom Denken aber finden wir keine Spur im Körper; aber auch was die Bewegung betrifft, so zeigt sich, dass sie ihren Ursprung nicht in den Körpern hat. Der Körper ist nämlich wohl fähig, eine empfangene Bewegung fortzupflanzen, aber nicht im Stande, sie zu erzeugen. Ihm kommt daher das Vermögen bewegt zu werden, Beweglichkeit (*mobility*) zu. Dagegen aber wenn wir auf uns selber reflectiren, so finden wir in uns die Fähigkeit, Handlungen und Bewegungen zu beginnen; es kommt uns daher Bewegkraft (*motivity*) zu. Die Bethätigung dieses Vermögens ist das, was wir einen Willensact nennen; jenes Vermögen selbst aber ist, was man Wille nennt. Der Wille ist also ein Vermögen, eben deswegen ist eine Frage, die man oft hört, absurd, die nämlich, ob dem Willen Freiheit zukomme. Freiheit ist selbst ein Vermögen und kann daher höchstens einem Wollenden zukommen, aber nicht dem Willen, der selbst auch nur ein Vermögen ist. Als ein Vermögen ist er nur Attribut von einem Substanziellen, und kann nicht selbst ein Vermögen zu seinem Attribut haben. Eine ähnliche Verwechslung des blossen Vermögens mit der Person, der das Vermögen zukommt, ist es, wenn man sagt: der Verstand bestimme den Willen. Beide sind eben nur Vermögen des Wollenden und

Denkenden, d. h. des Geistes. Dieser ist es deswegen auch einzig und allein, der den Willen zu Etwas bestimmt. Er selbst seinerseits wird zum Wollen bestimmt durch den Mangel, in dem er sich findet, und nicht etwa durch die Vorstellung von einem Gute. Nicht eine Ueberzeugung bringt zum Wollen und Handeln, sondern nur das Gefühl des Mangels und Unbehagens. Möglichst hievon frei seyn, darin besteht unsere Glückseligkeit. — 13)

Da die gemischten Modi dadurch entstehen, dass verschiedne Ideen mit einander combinirt werden, und hierbei der Willkühr des combinirenden Verstandes dies kein Hinderniss ist, dass in dieser Verbindung die Originale der einfachen Ideen in der Wirklichkeit nicht vorkommen, so kann natürlich nicht der Versuch gemacht werden, sie alle aufzuführen. Dies versuchen, sagt Locke, hiesse ein Wörterbuch der meisten Worte in allen Gebieten des Wissens geben. Er begnügt sich daher, darauf aufmerksam zu machen, dass der Verstand diese Modi bilden muss, wenn eine Sprache möglich seyn soll, — analysirt dann einen solchen Modus (den Begriff Lüge), indem er ihn in die einfachen Ideen zerlegt, aus denen er besteht, und begnügt sich dann in einer hingeworfenen Bemerkung zu sagen, dass die Begriffe: Bewegung, Denken, Vermögen diejenigen seyen, welche am häufigsten in den verschiedenen Combinationen vorkämen. Der Grund ist, dass die ersten beiden alle Actionen in sich befassen, der letztere aber den Grund aller

Activität. Hierauf geht denn Locke über zur Betrachtung des

II. Substanz-Begriffes. Dieser Begriff ist von der äussersten Wichtigkeit. Obgleich Locke sich lustig macht über den häufigen Gebrauch der Worte Substanz und Accidens, bei deren Anwendung man sich stets im Kreise herumdrehe, indem man die Substanz als das erklärt, woran die Accidenzen sich finden und das Accidens als das, was sich an der Substanz findet, so unterwirft er doch diesen Begriff um so mehr einer sorgfältigen Prüfung, als wirklich diese Idee von allen andern complexen Ideen wesentlich unterschieden ist. Sehen wir zuerst zu, wie wir zu dieser Idee kommen, so ist der Ursprung derselben dieser: Sowol bei der Sensation als Reflexion findet der Geist, dass gewisse einfache Ideen immer zusammen gehen. Indem er nun nicht denken kann, dass diese einfachen Ideen durch sich selber getragen werden, gewöhnt er sich daran, ein Substrat anzunehmen, an dem sie vorkommen, und dieses bezeichnen wir mit dem Worte Substanz. In diesem Begriff liegt daher nur, dass es ein, man weiss selbst nicht Was? ist, welches als der Träger solcher Qualitäten gedacht wird, die in uns einfache Ideen wirken und die man Accidentien zu nennen pflegt. Die Idee von Substanz also haben wir nur dadurch, dass wir uns gewöhnen ein solches Substrat vorauszusetzen; daraus folgt aber nicht, dass die Substanz nicht ausser uns existire. Vielmehr unter-

scheidet sich die Idee der Substanz darin von allen andern complexen Ideen, dass diese von unserm Geiste beliebig gebildet werden, ganz ohne dass er darnach fragt, ob eine solche Verbindung auch ausser ihm existirt. Dagegen die Idee der Substanz ist eine Idee, welche ihren Archetyp ausser uns hat. Was dieser Archetyp ist, wissen wir nicht, es ist uns absolut unbekannt. Was wir von den Substanzen kennen, sind nur ihre Attribute, d. h. die einzelnen Qualitäten, die wir an ihnen erkennen. Diese sind meistens secundäre Eigenschaften, d. h. Vermögen, daher in unsrer Idee von Substanz diese Idee so häufig vorkommt. Wir unterscheiden nun zwei verschiedene Arten von Substanzen, einmal solche, die nur materiell sind und weder Sein noch Wahrnehmung haben, zweitens solche, welche denken und wahrnehmen. Am besten bezeichnen wir sie wohl als denkfähige *(cogitative)* und denkunfähige *(incogitative)*; diese Bezeichnung möchte richtiger seyn als die gewöhnliche, nach welcher man materielle und unmaterielle Wesen unterscheidet. Es könnte nämlich sehr gut seyn, dass auch die sogenannten immateriellen Wesen, d. h. die Geister, materiell wären, da es durchaus nicht unmöglich ist, dass Gott einem materiellen Wesen Denkfähigkeit schenkte. Ein Widerspruch liegt darin nicht; ja man möchte, da in der Materie kein actives Vermögen liegt, vermuthen, dass alle geistigen Wesen, die nicht blosse Thätigkeit, d. h. Gott gleich sind, zugleich materiell

sind. Körper und Geister sind also die beiden Arten von Substanzen. Was sie ihrem Wesen nach sind, wissen wir von keinem von Beiden; Beide sind uns gleich unbekannt. Wir kennen nur ihre Attribute, d. h. die einfachen Ideen, woraus jene complexe Idee besteht. Was aber diese betrifft, so sind uns die Attribute des Geistes eben so bekannt, wie die des Körpers; jene sind Denken und Bewegkraft oder Wille, diese Solidität und Beweglichkeit. In dieser Hinsicht hat also keine vor der andern einen Vorzug. Das eigentlich Bekannte bei den Substanzen sind nur unsere einfachen, aus Sensation und Reflexion stammenden, Ideen. Ja dies gilt selbst von der Idee Gottes, d. h. derjenigen Substanz, welche ewig, und absolut immateriell ist, weil sie jede Passivität von sich ausschliesst. 14)

Von der Betrachtung des Substanzbegriffes geht dann Locke endlich über zu der

III. Idee des Verhältnisses. Wenn der Verstand, der in der Betrachtung nicht auf ein einzelnes Ding beschränkt ist, zwei so mit einander verbindet, dass er bei der Betrachtung von einem zum andern übergeht, so entsteht dadurch eine Relation oder ein Verhältniss. Alle Dinge sind fähig durch den Verstand in Relation gesetzt oder, was dasselbe heisst, in ein Relatives verwandelt zu werden. Es ist deswegen weder möglich alle Verhältnisse aufzuführen, noch auch nur, sie auf einige wenige zurückzuführen. Locke begnügt sich daher

damit, nur Einige seiner nähern Betrachtung zu unterwerfen. Dasjenige Verhältniss nun, welches das grösseste Gebiet und die grösste Wichtigkeit hat, ist das Verhältniss der Ursache und Wirkung. Dieses Verhältniss wird fast mit denselben Worten wie früher der Begriff der Kraft abgeleitet. Es kann dies nicht befremden, da Locke bereits dort bemerkt hatte, Vermögen oder Kraft sey eigentlich ein Verhältnissbegriff. Indem nämlich der Verstand sieht, wie irgend Etwas, sey es eine Substanz, sey es eine Qualität, durch die Thätigkeit eines Andern zu existiren beginnt, gibt ihm diese Beobachtung die Idee der Ursache und der Wirkung. Nachdem nur ganz kurz die Verhältnisse der Zeit und des Raumes erwähnt sind, geht Locke dann über zu einem andern Verhältnissbegriff, den er sehr ausführlich behandelt, es ist der Begriff der Identität und Verschiedenheit: Wir kommen zu dieser Idee, indem wir einen Gegenstand, wie er itzt ist, vergleichen mit ihm selbst zu einer anderen Zeit. Dieser Begriff wird namentlich deswegen sehr ausführlich erörtert, weil gewisse Sätze, in denen sich Locke darüber ausgesprochen hatte, worin die Identität der Person bestehe, vom Dr. Stillingfleet als heterodox angegriffen waren. Locke will nämlich die Identität der Person nicht von der Identität des Körpers abhängig machen, sondern nur von der Einheit des Bewusstseyns. Den Schluss dieser Betrachtung macht er mit den moralischen Verhältnissen. Das Wesentliche ist, dass „Ver-

hältniss“ eine complexe Idee, und als solche nur ein Erzeugniss des Verstandes ist. 15)

§. 6.

Fortsetzung.

Bezeichnung der Ideen. Die Sprache. Verhältniss der Ideen zu den Objecten. Die Wahrheit und das Erkennen.

An vielen Punkten seiner Untersuchung war Locke, von den verschiedensten Seiten her, dazu gekommen, die Wichtigkeit der Sprache bei dem Bilden der Begriffe anzuerkennen. Theils geschieht dies dort, wo er (wie beim Substanzbegriff) einsieht, dass eine Gedankenbestimmung erst durch das Wort fixirt wird, theils klagt er an anderen Orten die Sprache an, dass sie manchen Irrthum, wenn auch nicht hervorbringe, so doch leicht mache. Bisher, wo nur die einzelnen Bestandtheile der Erkenntniss, die vereinzelten Gedankenbestimmungen betrachtet wurden, konnte eine Betrachtung der Sprache noch entbehrt werden. Itzt aber, wo Locke dazu übergehn will, den fertigen Gedanken zu betrachten und seine Wahrheit oder Unwahrheit zu prüfen, drängt sich ihm die Bemerkung auf, dass, da jede Wahrheit nach ihm ein Satz *(proposition)* ist, und also der Geist die Wahrheit nur erkennt, indem er setzt, d. h. eine Behauptung ausspricht, eine Untersuchung über das Sprechen unerlässlich sey. Es ist, als habe er den

Versuch machen wollen, ohne diese Untersuchung sein Ziel zu erreichen, denn die letzten Capitel des zweiten Buchs betrachten schon das Verhältniss der Ideen zu den Objecten. Hier wird aber so viel über das Wesen der Sprache vorausgesetzt, dass was wir daraus hervorzuheben haben, passender mit dem zusammengestellt wird, was er im vierten Buch abhandelt. Diesem geht nun die Untersuchung über die Worte voraus, welche den Inhalt des dritten Buches ausmacht. So scharfsinnig seine Zergliederung, und so verdienstlich sie ist, als erster Versuch in der neueren Zeit, eine Sprachphilosophie zu geben, so genügt es für unsern Zweck, nur diejenigen Sätze hervorzuheben, von denen Locke nachher die Anwendung macht auf seine Erkenntnisslehre. Der Zweck der Sprache, dass dadurch die Gedanken eines Menschen Eigenthum Aller werden, würde nur unvollkommen erreicht werden, wenn jedes einzelne Ding seinen Namen, sein Zeichen für sich hätte. Diesem Mangel ist abgeholfen dadurch, dass die Worte nicht sowol Namen einzelner Dinge, als vielmehr einzelner Begriffe sind. Daher ist die Sprache nur möglich dadurch, dass der Verstand des Menschen der Vergleichung fähig ist und der Abstraction; durch diese werden die Ideen, die ursprünglich Bilder der einzelnen Dinge waren, zu Repräsentanten einer ganzen Gattung; wird nun diese Idee durch ein Zeichen bestimmt, so ist dieses ein Name eines Allgemeinbegriffes, d. h. ein Wort. Die

Thiere, welche kein Abstractionsvermögen haben, haben eben deswegen auch keine Sprache. Mit dem grossen Vortheil, welchen die Sprache gewährt, dass nämlich die endlose Menge der Zeichen vermieden wird, hängt aber die Gefahr des Gebrauchs der Worte für die richtige Erkenntniss zusammen: die Worte bezeichnen Allgemeinbegriffe. Nun sind aber die Allgemeinbegriffe nicht Bilder von etwas Realem, denn was existirt sind nur die einzelnen Dinge, sondern es sind Zeichen für complexe Ideen, die nur Product unseres Denkens sind. So bezeichnen daher die Worte: Gattung, Art, Wesen u. s. w. nicht etwas Wirkliches, sondern eigentlich nur ein Verhältniss der Dinge zu unserm Verstande. Hält man dies nicht fest, und sieht man, was die allgemeinen Namen, oder Worte, bezeichnen, als etwas Reales an, so kommt man dazu, gewisse allgemeine Wesenheiten zu fingiren, nach welchen die Natur die einzelnen Dinge verwirkliche, und welche uns bekannt seyen. Weder gibt es solche, noch könnten wir sie, wenn es solche gäbe, erkennen. Da die Worte also nicht sowol dazu da sind, das reale Wesen der Dinge zu bezeichnen, sondern nur, dem Andern seine Ideen möglichst leicht und schnell mitzutheilen, so wird die Hauptaufgabe beim Sprechen seyn, in dem Andern wirklich dieselbe Idee zu erwecken, die man mit einem Worte bezeichnet. Bei denjenigen Ideen, die wir durch unsre eigne Thätigkeit hervorbringen, den zusammengesetzten (den

Modis), wird das Wort deutlich gemacht werden, indem wir dem Andern zeigen, durch welche Zusammensetzung jene Idee entsteht, d. h. man wird das Wort definiren. Die einfachen Ideen aber sind natürlicher Weise nicht zu definiren, da eine Definition das zu Definirende als aus andern Ideen zusammengesetzt darstellt (aus Genus und Differenz), jene aber nicht zusammengesetzt sind. An die Stelle der Definition tritt deswegen bei den einfachen Ideen das Aufweisen, oder der Gebrauch eines gleichbedeutenden Wortes. Endlich da sich gezeigt hat, dass der Substanzbegriff gleichsam in der Mitte steht zwischen den einfachen und complexen Ideen, so wird der Name einer Substanz auf beide Weisen erklärt, theils durch Definition, theils durch Aufweisen der gemeinten Substanz. 16)

Wie die Ideen gebildet und wie sie bezeichnet werden, ist so betrachtet worden, es bleibt noch übrig, zu sehn wie die Ideen verbunden werden, die Combination von Ideen unter einander gibt dem Locke den Begriff des Erkennens und dieses ist der Gegenstand des vierten Buches in seinem Versuch. Eine Erkenntniss verhält sich daher zu den einfachen und complexen Ideen so, wie ein Satz zu den Buchstaben, Silben und Worten. Die Erkenntniss hat es mit der Wahrheit und Unwahrheit zu thun; diese beiden Kategorien haben für blosse Ideen keine Geltung, von Wahrheit oder Unwahrheit kann man nur da sprechen, wo ein Satz, eine Bejahung oder Verneinung Statt findet. Dieser

Satz, der uns unwillkührlich an Aristoteles erinnert, bei dem er fast wörtlich vorkommt (π. ἑρμ. 1.), bahnt nun den Weg zu der Lockeschen Erkenntnisstheorie:

Erkenntniss — (*knowledge*; ganz dasselbe bezeichnet Locke auch mit dem Worte *certainty)* — ist die Wahrnehmung, dass gewisse von unseren Ideen verbunden sind und übereinstimmen, oder dass sie nicht übereinstimmen und unvereinbar sind. Es folgt daraus unmittelbar, dass unsere Erkenntniss nicht über das Bereich unserer Ideen hinausreicht. Dies liegt auch in dem Begriff der Idee selbst, worunter ja nichts Andres zu verstehen war, als das unmittelbare Object unseres Verstandes. Wenn aber unsere Erkenntniss keinen andern Gegenstand hat, als das Verhältniss von Ideen, so liegt der idealistische Zweifel nahe, dass alle Bilder eines Phantasten gleiche Wahrheit hätten mit dem, was der besonnene Mensch erschliesst. Locke, um diesen Zweifel zu widerlegen, muss hier einen andern Punkt ausführlich erörtern, nämlich das Verhältniss der Ideen zu den Objecten, welche sie in uns hervorbringen. Es ist nämlich offenbar, dass, obgleich alle unsere Erkenntnisse es nur mit Ideen zu thun haben, sie doch mehr als bloss subjective Vorstellungen seyn werden, wenn die Ideen mit den Dingen übereinstimmen. Hier entsteht nun die Frage: welche Ideen sind den Dingen wirklich entsprechend *(adequate)* und welche nicht? *(inadequate)*. Die Antwort liegt in dem, was wir bereits über die ver-

schiednen Ideen gehört haben: Die einfachen Ideen sind, wie gezeigt ist, ἔκτυπα oder Copien von Beschaffenheiten der Dinge, also nothwendig adäquat. Die complexen Ideen sind ein Product der eignen Thätigkeit des Verstandes, sie brauchen sich daher nicht nach den äussern Gegenständen zu richten, sie sind also ihre eignen Archetype und Originale, mit denen sie übereinstimmen, sie sind also gleichfalls adäquate Ideen. Eine Ausnahme davon machen die Ideen von Substanzen. Diese sind, wie wir gesehen haben, ἔκτυπα, d. h. es entspricht ihnen ein Reales ausserhalb des Verstandes, aber dieses Reale ist uns unbekannt, unsere Idee von einer Substanz ist also nicht adäquat. — Hievon nun die Anwendung auf die Erkenntniss gemacht, so ist überall Erkenntniss und Gewissheit, wo Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit von Ideen wahrgenommen wird; diese Erkenntniss ist real, wenn die Ideen mit den Dingen übereinstimmen. Das Verhältniss der Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit von Ideen sucht dann Locke auf gewisse Hauptverhältnisse zurückzuführen, welche das eigentliche Object der Erkenntniss seyn sollen. Diese sind ziemlich unsystematisch aufgegriffen, und so soll sich denn nach ihm die Erkenntniss beziehen entweder auf die Identität und Verschiedenheit von Objecten, oder auf Coëxistenz derselben, oder auf andere Verhältnisse, oder endlich auf Existenz derselben. Wichtiger ist die Betrachtung der verschiednen Weisen, in welchen der Verstand die

Einheit oder den Widerspruch zwischen seinen Ideen wahrnimmt. Diese Verschiedenheit gibt das, was Locke die verschiednen Grade des Wissens nennt *(the degrees of our knowledge)*. Wo der Verstand zwischen zwei Ideen ganz unmittelbar, ohne dass er irgend einer dritten dazu bedürfte, Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wahrnimmt, da hat er eine intuitive Erkenntniss. Erkenntnisse dieser Art (z. B. dass Schwarz nicht weiss ist u. s. w.) sind durch sich selbst evident, und der Verstand kann sie nicht in Abrede stellen. Ein zweiter Grad der Gewissheit ist diejenige Erkenntniss, welche durch Räsonnement, Gründe, Beweise, kurz vermittelst andrer Ideen erworben wird, das ist das demonstrative Wissen. Es beruht auf dem ersteren, weil jeder Schritt in der Demonstration unmittelbare Evidenz haben muss. Jede Ueberzeugung, welche nicht intuitiv oder demonstrativ ist, ist kein Wissen, sondern ein Meinen oder Glauben. (Der Glaube ist wesentlich von dem Wissen verschieden, so sehr, dass wenn etwa Lehren des religiösen Glaubens Gewissheit bekommen, eben damit auch der Glaube aufhört. Der Glaube hat allerdings eine Ueberzeugung und zwar die festeste, aber Gewissheit hat er nicht, diese kommt nur dem Wissen zu). Nur eine Ueberzeugung gibt es, welche zwar weder intuitives noch demonstratives Wissen ist, doch aber weil sie über das blosse Glauben hinausgeht mit Recht ein Wissen genannt wird, dies ist die Ueberzeugung von der Existenz

materieller Dinge. Hinsichtlich dieser können wir vernünftiger Weise keine Zweifel hegen. Das gibt eine dritte Art des Wissens, welches Locke als sensitives bezeichnet. Das Wissen von unserer eignen Existenz ist intuitiv, das von der Existenz Gottes demonstrativ, das von der Existenz andrer Dinge sensitiv. Nachdem Locke die von ihm angegebnen vier Verhältnisse, in welchen Ideen stehen können, ausführlich erörtert, und untersucht hat, wie weit eine sichre Erkenntniss hinsichtlich der Identität, Coëxistenz u. s. w. derselben möglich ist, kommt er zu dem Resultat, dass unsere Unwissenheit gross ist sowol hinsichtlich der materiellen als besonders der geistigen Wesen. Diese Ungewissheit hat ihren Grund theils im Mangel von Ideen, theils darin, dass ein begreiflicher Zusammenhang zwischen unsern Ideen fehlt, theils endlich darin, dass wir die Ideen selbst nicht gehörig untersuchen und nicht richtig bezeichnen. 17)

Der Inhalt des Wissens ist also eine Verbindung von Ideen und, wenn diese ausgesprochen sind, von Worten, d. h. ein Satz. Dieser ist eine Wahrheit, wenn die in ihm vereinigten Ideen zusammenstimmen. Wahrheit ist also ein Verhältniss von Ideen, und in sofern ist der Satz: ein Centaur ist ein lebendiges Wesen eben so wahr als der: der Mensch ist ein lebendiges Wesen. Auch hier wird dann wieder ein Unterschied gemacht zwischen der realen Wahrheit, die nur dort Statt findet, wo den in jenem Satz verbunde-

nen Ideen eine wirkliche Verbindung von Dingen entspricht, und der nur verbalen Wahrheit, wo dies nicht Statt findet. Je mehr in einem solchen Satze die Zusammenstimmung der in ihm verbundnen Ideen sichtbar ist, desto grössere Evidenz hat diese Wahrheit, und Sätze, in welchen dieselbe sich unmittelbar zeigt, sind evident *per se.* Wo eine evidente Wahrheit sich zeigt, da muss der Verstand ihr beistimmen, und die Zustimmung *(assent)* ist deswegen nicht (wie die Cartesianer sagen) ein Act des Willens, ist nicht frei, sondern ganz determinirt. Es ist eine gewöhnliche Meinung, dass nur allgemeine Sätze *per se* evident seyen. Es soll nun nicht geleugnet werden, dass es allgemeine Sätze gibt, welche diese unmittelbare Evidenz haben, allein eben so gibt es auch particulare Sätze, die eben so evident sind. Ja diese letztern werden sogar früher erkannt als jene ersten, die von ihnen abhängig sind. Es ist nämlich ganz falsch, dass alle Erkenntnisse über die besondern Dinge aus allgemeinen Sätzen abgeleitet sind und sich darauf gründen. Wenn man schon den allgemeinen Grundsätzen und Axiomen zu viel Ehre anthut, die doch noch wesentlichen Nutzen haben, obgleich freilich nicht den, den man ihnen gewöhnlich zuschreibt, so gibt es dagegen Sätze anderer Art, welche man schon überschätzt, wenn man ihnen zugibt, dass sie überhaupt irgend eine wirkliche Erkenntniss geben, dies sind die Sätze, welche Locke als nichts sagende *(trifling propositions)* bezeichnet. Hierzu

rechnet er nicht nur die identischen Sätze, sondern namentlich diejenigen Urtheile, wo eine Theilvorstellung einer complexen Idee von dieser prädicirt wird, d. h. alle analytischen Urtheile. Durch den Satz: Ein Dreieck hat drei Seiten, ist nichts Neues gesagt, wohl aber durch den, der irgend eine Eigenschaft seiner Winkel angibt. Jenes ist nur eine verbale, keine instructive Wahrheit. (— Es ist hier, wie man sieht, der Unterschied der „erweiternden und erläuternden" Urtheile bereits zum Bewusstseyn gebracht —). Würden wir unsere Zustimmung zu irgend einem Satze nur dort geben, wo er unmittelbar oder mittelbar evident ist, so würde es keine Ueberzeugung geben, als die durch intuitive Erkenntniss oder durch Räsonnement und Demonstration erlangt wäre. Dann aber wären wir hinsichtlich unserer Ueberzeugungen auf ein zu kleines Feld angewiesen. Es gibt eine Sphäre von Wahrheiten, welche zwar nicht vom Tageslichte der Evidenz beschienen sind, doch aber in dem Zwielicht der Wahrscheinlichkeit sich finden. Die Ueberzeugung, welche wir haben, indem wir dem Wahrscheinlichen unsere Zustimmung geben, ist kein Wissen, sondern ein Vermuthen und Meinen, es kommt uns bei unserem mangelhaften Wissen zu Hülfe. Hier ist die Zustimmung natürlicher Weise nicht so erzwungen, wie beim Wissen, aber auch nicht ganz willkührlich, da die grössere Wahrscheinlichkeit eine Macht über den Verstand hat. — Von den drei Weisen der Ueberzeugung also, welche unterschieden wurden,

ist die allerfesteste die intuitive Erkenntniss. Auf sie folgt die Erkenntniss durch Räsonnement oder Demonstration, die bereits vom Zweifel tangirt und deswegen nicht so unerschütterlich ist wie jene. Das Meinen oder das Urtheilen nach Wahrscheinlichkeit nimmt den untersten Platz ein. Auch der Glaube an eine Offenbarung hat nicht eine solche feste Ueberzeugung, wie eine Vernunfterkenntniss oder auch eine sinnliche Erkenntniss. Deswegen auch kein Satz als göttliche Offenbarung angenommen werden darf, der jenen widerspricht. Ueberhaupt muss bei dem Streite zwischen Glauben und Vernunft dies festgehalten werden, dass es ein dreifaches Verhältniss eines Satzes zur Vernunft gibt. Einige Sätze nämlich sind vernunftgemäss, das sind die, welche sich auf Räsonnement und allendlich auf Sensation und Reflexion gründen, so z. B. der Satz, dass ein Gott existirt, welcher demonstrirt werden kann; andere reichen über die Vernunft hinaus, indem ihre Wahrheit und Wahrscheinlichkeit nicht aus jenen Principien abgeleitet werden kann, so z. B. der Satz, dass die Todten auferstehn werden; endlich widervernünftig sind die Sätze, die unvereinbar sind mit unsern klaren und distincten Ideen, z. B. der, dass es mehr als einen Gott gebe. Zum Schluss seines Werks sucht Locke nun den ganzen Complex des Wissens auf ein System zu bringen, und damit eine Gliederung der Wissenschaft zu geben: die Wissenschaft ist einmal die Erkenntniss der Dinge, ihres We-

sens, ihrer Eigenschaften; den Theil der Wissenschaft, der sich hiermit beschäftigt, nennt Locke *φυσικὴ* oder *natural philosophy*, so aber, dass in dies Gebiet alle Dinge gehören, eben sowol die materiellen als die geistigen. Zweitens ist ihr Gegenstand die Anweisung, wie der Mensch handeln muss, und die Wissenschaft ist *πρακτικὴ* oder Ethik. Endlich der dritte Theil betrachtet die Zeichen für die Dinge, die Ideen und Worte, und kann daher *σημειωτικὴ* oder auch *λογικὴ* genannt werden. 18)

Von diesen einzelnen Zweigen der Wissenschaft hat Locke nun nicht alle gleichmässig bearbeitet. Von dem ersten Theile, der Physik, liegt ein kleiner Abriss vor: *Elements of natural philosophy* (in der angegebnen Ausgabe seiner Werke im 3ten Bande p. 279—304), worin eine Beschreibung des Universums, einige physicalische Ansichten über Luft, Atmosphäre, Meteore, Quellen, Flüsse, Meer, gegeben werden, worauf eine kurze Beschreibung der vegetabilischen und thierischen Wesen, eine etwas ausführlichere über die Sinne, endlich eine ganz kurze über den menschlichen Verstand folgt, die nichts Neues enthält. Die Ethik hat Locke ganz unbearbeitet gelassen, denn die Schrift über die Erziehung *(Works Vol. IX.)* wird Niemand hierher rechnen wollen. Am Meisten, ja fast allein, ist der Gegenstand seiner Untersuchungen alles das gewesen, was er zur Logik rechnet. Nicht nur, dass sein Hauptwerk Untersuchungen nur dieser

Art enthält, sondern auch eine Abhandlung unter dem Titel: *Of the conduct of understanding (Works Vol. III.)* enthält damit Zusammenhängendes, indem nach manchen Wiederholungen dessen, was in dem *Essay* bereits erörtert worden, die Gründe auseinandergesetzt werden, welche besonders oft Irrthümer veranlassen, so wie die Mittel, ihnen zu entgehen.

§. 7.

Schlussbemerkung zum Lockeschen Standpunkt.

Durch das Einführen des Empirismus in die Philosophie hat Locke in allen den Punkten, welche der §. 1 hervorhob, den Realismus weiter geführt. Sein Unternehmen war zeitgemäss und national. Daher sein Unternehmen bei Allen sich Raum verschafft, die gleichzeitig mit ihm in England philosophiren, mögen sie nun nur Zeitgenossen, mögen sie Anhänger seiner Lehre, ja mögen sie gar Gegner derselben seyn. Bedeutend weiter geführt wird dieses Princip im theoretischen Gebiete itzt nicht. Newton's

Riesengrösse thut es keinen Abbruch, dass er in der Philosophie nicht eine neue Bahn eröffnet hat. Der ungenannte Verfasser einiger, besonders gegen Locke gerichteten, Werke (Brown) steht mit ihm auf ganz gleichem Boden, nur dass er weiter geht, und bereits Anklänge von dem sich bei ihm finden, was später der Empirismus in Frankreich als Consequenz der Lockeschen Lehre ausgesprochen hat. Samuel Clarke, ein Schüler Newton's, wird von seiner Nation als bedeutender Philosoph gepriesen. Im Theoretischen geht er nicht weiter als Locke, sondern erörtert nur genauer, was dieser bereits gesagt hatte. Dagegen bildet er eine wirkliche Ergänzung jenes Standpunkts auf dem Gebiet, das Locke fast ganz ausser Acht gelassen hatte, dem praktischen. Hier gesellt er sich zu den übrigen englischen Moralisten, welche die Moral auf eine empirisch vorgefundne Basis zu gründen suchen. —

1. Die Bestimmung überhaupt aller der Systeme, deren Entwicklung in diese Periode fällt, war, die Einzelwesen als das Wesentliche zu setzen. Dass nur den Einzelwesen Realität zukomme, wird itzt von Locke entschieden ausgesprochen. Im Sinne des mittelaltrigen Nominalismus wird allen Allgemeinbegriffen, als blossen Gedanken, die Realität abgesprochen. Locke hat bereits das Gefühl, dass wenn auch nicht alle, so doch die meisten Gedanken und Worte ein Allgemeines zum Inhalt haben, deswegen bezeichnen auch die meisten Worte nicht etwas Reales, sondern blosse Gedankendinge. Nur die wenigen einfachen Ideen bleiben als Bilder wirklicher Realität übrig. (Die Inconsequenz, dass auch eine complexe Idee mit diesen zusammengestellt wird, weist, wie wir später sehen werden, auf die Mangelhaftigkeit dieses, und die Nothwendigkeit eines andern Standpunktes hin). Wirkliche Existenz haben nur die einzelnen Dinge, alle Allgemeinbegriffe, Gattung, Art u. s. w. zeigen nur ein Verhältniss zu unserm Verstande an. Und zwar sind es die Dinge in ihrer Vereinzelung, die allein Realität haben, da alle Verhältnisse nur willkührlich gesetzte Beziehungen, und nichts Reales sind. Zwar bleibt sich Locke hier nicht ganz treu; bald erscheinen

die Gattungsbegriffe nicht als nur beliebig gebildet, sondern als durch eine Realität nothwendig gemacht (wirkliche Aehnlichkeit der einzelnen zu einer Gattung gerechneten Individuen), bald werden Verhältnisse als die Dinge wirklich verbindend dargestellt, — das Bestreben aber, beide los zu werden ist da, und ist auf bewusste Weise da.

2. Mit diesem Bestreben aber konnte Locke eben sowol Realist als Idealist (in unserem Sinne) seyn. Das Weitere ist nun, dass die eine Art der Einzelwesen, die materiellen nämlich, hier besonders hervorgehoben werden. Um dies möglich zu machen, war es, wie wir sahen, nothwendig, dass die Materie nicht mehr als nur ausgedehnt gefasst wurde. Als solche ist sie das blosse Aussereinander, und dem Geiste, welcher das Insichseyn und Fürsichseyn zur Form seiner Existenz hat, diametral entgegengesetzt. Daher bei Descartes das Bestreben, Alles was auf ein Insichseyn hinweist, aus der Materie zu entfernen. Bei Locke dagegen erscheint dies, eben so nothwendig, anders. Das Wesen der Materie besteht ihm in der Undurchdringlichkeit, d. h. dem ausschliessenden Verhalten, wodurch das materielle Ding etwas für sich ist, gleichsam ein schwaches Analogon spröder Ichheit.

So lange die Materie als blosse Räumlichkeit und Ausdehnung gewusst wurde, war sie das ganz dem Geiste Unterworfene, so dass Malebranche hoffen kann, durch weitere Ausbildung der Mathematik alle Erkenntniss über die körperlichen Dinge zu erwerben. Itzt dagegen ist die Materie mit ihren physikalischen Qualitäten ein mehr widerstehender Stoff. — Auf der andern Seite musste, wie gleichfalls bereits gezeigt ist, der Geist nicht mehr so gefasst werden, dass er das Negative der Materie ist. So fasst ihn auch Locke nicht mehr. Er polemisirt gegen den Ausdruck „immaterielle Substanz" anstatt „geistiger" Substanz. Ihm ist der Geist selbst „vielleicht" auch ein materielles Wesen. Dieses „vielleicht" ist dem Cartesianer eine Absurdität, denn das Wesen des Geistes ist denken, d. h. Materie ausschliessen. Locke setzt deswegen das Wesen des Geistes nicht ins Denken, ihm gibt es nichtdenkenden Geist, ja der Geist denkt ihm sehr oft nicht. Die Möglichkeit dagegen, dass die materiellen Dinge unter die geistigen gehören als eine Art derselben, setzt Locke nicht. Es ist zwar nicht als gewiss ausgesprochen, dass der Geist ein materielles Wesen sey. Aber wo Locke den endlichen Geist mit der Gottheit ver-

gleicht, spricht er es doch sogar als wahrscheinlich aus.

3. Ist so den materiellen Dingen eine grössere Dignität eingeräumt, als bisher, so fragt sich, ob denn auch dieselben itzt den Werth in den Augen des Geistes bekommen haben, dass derselbe in ihnen das erkennt, was vorzugsweise Gegenstand seines Wissens ist? Diese Frage ist hier um so mehr am Platz, als Locke ausdrücklich leugnet, dass die körperlichen Substanzen uns bekannter seyen, als die geistigen, indem von beiden uns ihre Attribute gleich bekannt, ihr Wesen gleich unbekannt sey. Dies sagt er freilich. Sehen wir aber, wie er beide behandelt, und was er an andern Stellen ausdrücklich ausspricht, so werden wir auch in diesem Punkte eingestehn müssen, dass Locke seinem Standpunkt gemäss die materiellen Dinge als das eigentliche Object des Wissens ansieht. Von den materiellen Dingen ist uns nach ihm die Qualität Solidität bekannt, von den geistigen Wesen: das Vermögen zu denken. Jene Qualität aber ist nach ihm von der Materie untrennbar, ohne Solidität keine Materie, ohne Materie keine Solidität. Dagegen ist für den Geist das Denken nicht eine so wesentliche Eigenschaft, denn er denkt oft nicht.

Wir kennen also in der That an den materiellen Dingen eine wesentliche Qualität, an den geistigen Dingen nicht. Deswegen kann auch von den materiellen Dingen definitiv behauptet werden, sie dächten nicht und hätten keine Bewegkraft, dagegen von den geistigen, sie seyen vielleicht oder auch wahrscheinlich materiell. Endlich hängt dann damit zusammen, dass, obgleich die Ueberzeugung vom Daseyn der materiellen Dinge weder intuitiv, noch durch Demonstration hervorgebracht ist, sie dennoch ein Wissen genannt wird, während das Daseyn andrer geistiger Einzelwesen nur dem *judgment* anheim fällt. Wenn deswegen Locke es bezweifelt, dass es jemals eine ganz exacte Wissenschaft hinsichtlich der materiellen Dinge geben werde, weil uns die Unbekanntschaft mit ihrem Wesen die Demonstration unmöglich macht (*Book* 4. *Chapt*. 3. §. 26), so fügt er doch hinzu, dass dies in einem viel höhern Grade noch gelte von unserm Wissen hinsichtlich der geistigen Einzelwesen, auf deren Existenz wir wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen, wo aber die Demonstration uns verlässt.

4. Ist einmal der Vorzug den materiellen Dingen gegeben, so ist es nicht zu verwundern, wenn

alles Erkennen nur in den Eindrücken besteht, welche diese auf den Geist machen. So ist denn der Verstand nach Locke nur ein Spiegel, der die Bilder empfängt, denen er sich nicht weigern kann, ja selbst die Zustimmung, welche doch von Descartes und seiner Schule als ein Act des Willens genommen war, ist hier nur ein leidentlicher Zustand des Verstandes. Der Verstand ist der dunkle Raum, in den die Bilder der äussern Gegenstände hineinfallen, ohne dass er selbst etwas dazu thue. Zwar sind nach Locke ausser den Ideen, die aus der Sensation stammen, noch solche im Verstande, die ihm aus der Reflexion auf sich selbst kommen, aber abgesehn davon, dass auch beim Bewusstwerden dieser der Geist sich nur passiv verhält, sind auch — was später noch mehr hervorgehoben werden wird, weil darin bereits der Keim einer weitern Entwicklung des Empirismus enthalten ist — diese eigentlich durch die Sensation bedingt. Mit dieser Bestimmung, dass der Geist nur weiss, sofern er Ideen empfängt, d. h. sich passiv verhält, hängt denn auch die Polemik gegen die angebornen Ideen, d. h. eigentlich gegen jedes Wissen *a priori* zusammen. Dass es keine angeborne Ideen und Erkenntnisse gebe, ist, neben der Lehre, dass alle Erkenntnisse

aus der Erfahrung stammen, die, auf welche Locke immer und immer wieder zurückkommt. Es liegt im Interesse des Realismus, dies zu behaupten, da der Geist nur dann in eine solche Abhängigkeit von der äussern Welt kommen kann, wenn er nur ihr die Schätze der Erkenntniss zu verdanken hat, die ihm selber fehlen, und es ihm daher nicht einfallen kann, seine Axiome als Gesetze alles Seyns anzusehn. (Leibnitz, der idealistische Antagonist Lockes, lässt dagegen Nichts in die Monas hineintragen, weil sie Alles in sich trägt.) So erneuert sich bei Locke jenes peripatetische: *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu.* —

5. Wenn von Isaac Newton — (geb. 1642 zu Cambridge; von seiner Jugend ist Nichts bekannt. *Non licuit populis parvum te, Nile, videre!* — gest. 1727) — gesagt wird, dass er in der Philosophie nicht, wie in der Physik und Mathematik, neue Bahnen gebrochen, so scheint dies dem Bewusstseyn der Nation zu widersprechen, die ihn in die Reihe der ersten Philosophen zu stellen pflegt. Er ist dies in dem Sinne, in welchem der Engländer das Wort Philosophie braucht, wenn er von *natural philosophy* spricht. Newton hat auf dem Naturgebiet mit dem Empirismus Ernst gemacht;

mit der Methode, welche er die analytische nennt, d. h. mit dem inductiven Verfahren, sucht er von vielen Erscheinungen aufs Allgemeine, d. h. das begründende Gesetz zurückzuschliessen, und dann erst wieder, von diesem ausgehend, aus dem Gesetze die Erscheinungen zu erklären (sein synthetisches Verfahren). Von seinen philosophischen Gedanken, die sich besonders in den seiner Optik angehängten Quaestionen finden, pflegt man anzuführen, dass er den Raum das Sensorium der Gottheit genannt habe. Es scheint, — ja nach den Erläuterungen, die Clarke davon gegeben, ist es kaum zu bezweifeln, — dass dies nur ein bildlicher Ausdruck ist, mit dem die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes bezeichnet werden soll. — Seine Optik ist lateinisch von Sam. Clarke 1740 in 4. herausgegeben; seine gesammelten Werke von Samuel Horsley London 1779 in 5 Bänden in 4, und sonst öfter. —

6. Unter den Angriffen, welche die Lockesche Philosophie erfuhr, sind, wie es in der Natur der Sache liegt, die von keinem Belang, welche von einem bereits überwundnen Standpunkt aus unternommen wurden. Hierher gehören einmal die Schriften namentlich der Oxforder Schule, welche noch

mehr oder minder dem scholastischen Standpunkte angehören, dann die, welche von Cartesianern ausgehen. Wichtiger dagegen sind die Gegenschriften, welche bereits selbst den neuen Geist athmen. Bei diesen findet nun der Unterschied Statt, dass Einige, obgleich von dem neuen Princip bereits tangirt, es noch nicht wagen, so weit zu gehen, wie Locke ging, — sie zählen nicht mit, — Andere dagegen sich diesem Principe ganz hingeben, und, es selbstständig verarbeitend, selbst weiter gehen, als der, von dem sie es überkamen. Zu diesen letztern gehört nun ein Mann, welcher in seiner oft herben Polemik gegen Locke es oft vergisst, dass er auf Lockesche Resultate sich stützt, der nicht bei diesen Resultaten stehen bleibt, sondern schon auf einen Punkt hinweist, welcher, wie sich später zeigen wird, vollständig erst von Condillac und den übrigen französischen Empiristen eingenommen wird. Dieser Mann, welcher nicht mit Unrecht noch itzt von seinen Landsleuten als Philosoph geschätzt wird, ist Peter Brown.

Brown's Leben und Lehre.

Petrus Brown [1]), geboren in Irland, machte sich zuerst bekannt durch eine Schrift [2]) gegen Tolands berühmtes: *Christianity not mysterious.* Er ward erst Propst im *Trinity College*, später Bischof von Corck und Ross, und weil jene Schrift besonders zu seinem Glücke beigetragen hatte, pflegte Toland scherzend zu sagen, er habe ihn zum Bischof gemacht. Ausser einigen Schriften von keinem Interesse [3]), sind es vornehmlich zwei, die hier zu nennen sind, nämlich seine Abhandlung über die Grenzen der menschlichen Erkenntniss [4]), und seine *divine analogy* [5]), wie er sie kurz zu nennen pflegt. Beide hängen genau zusammen, und die zweite erscheint fast wie ein zweiter Theil der ersten. Die Bedeutung, welche seine Schriften erlangt haben, verdanken sie besonders dem, dass sie auf der

---

1) Vgl. Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottl. Jöchers allgemeinem Gelehrtenlexicon etc. v. Adelung. Leipz. 1784. 1r Bd. 4.

Ferner: *The bibliographers manual of english literature by William Thomas Lowndes. Lond.* 1834. *8vo Vol.* 1.

2) *Letter in answer to a book intitled: the Christianity not mysterious. Dublin* 1697.

3) *Of drinking in remembrance of the Dead. London* 1715. *8vo. A discourse of drinking healths. London* 1716. *8vo.*

4) *The procedure extent and limits of human understanding. The second edition. London printed for William Innys* 1729. 8vo.

5) *Things divine and supernatural conceived by analogy with things natural and human, by the author of the proc. ext. and lim. of human underst. London printed for Will. Innys and Richard Manby* 1733. *8vo.*

Basis des Empirismus stehend, die Lockeschen Schriften bestreiten. In dieser Polemik erscheint Brown als der weiter Gegangene, und hat daher Recht. In der That ist bei ihm schon das ausgesprochen, was der spätere Fortbildner der Lockeschen Lehre, Condillac, zum Mittelpunkt seiner Lehre gemacht hat. Brown starb im Jahr 1635. Das Wesentliche seiner Lehre ist Folgendes:

Ausser den fünf Sinnen und der Fähigkeit des Räsonnements haben wir kein Mittel zu Erkenntnissen zu kommen. Von diesen beiden sind die eigentliche Quelle nur die ersteren, und der Grundsatz der Scholastiker: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu,* mit aller Strenge festzuhalten, da auch die allerabstractesten Wahrheiten ihren eigentlichen Grund in den Empfindungen haben, und von ihnen abhängen. Die Ideen nämlich, die ursprünglichen Bestandtheile aller unserer Erkenntniss, sind nichts, als Spuren äusserer Eindrücke, stammen daher nur aus den Sinnen. Die Annahme, dass wir Ideen durch die Sensation oder die Reflexion erhalten, ist ein Grundirrthum. Wir haben wohl ein Bewusstseyn, oder etwa auch eine Vorstellung oder Begriff von unsern eignen Thätigkeiten, aber durchaus keine Idee. Auch ist dieses Bewusstseyn von unserm Denken und Wollen nicht etwas eben so Ursprüngliches, wie unsere Ideen von den äussern Gegenständen; denn da wir nicht anders denken können, als wenn wir einen Gegenstand, eine Idee haben, so setzt das Denken,

und also auch unser Bewusstseyn von unserm Denken, die Ideen und also die Sensation voraus. Ohne Sensation würden wir also nicht einmal das Bewusstseyn von unserer eignen Existenz haben. Natürlich kann bei diesem Hervorheben der sinnlichen Erkenntniss, Brown noch weniger als Locke eine eigentliche Thätigkeit des Geistes beim Erkennen, oder gar ein *a priori*stisches Verfahren statuiren. Der Geist ist ihm, wie er ausdrücklich sagt, eine *tabula rasa;* weder hat er ursprünglich Ideen in sich, noch auch die Fähigkeit sie hervorzubringen, was eine Schöpferkraft des Geistes voraussetzte. Gegen die natürlichen Dinge verhält er sich nur passiv, erfahrend; eine wirkliche Erkenntniss der Dinge und der Art ihrer Wirkungen ist eine Unmöglichkeit. 1)

Natürlich erhalten nach dieser Ansicht die verschiednen Weisen der Erkenntniss eine andere Stellung zu einander, als sie bei Locke gehabt hatten. Den höchsten Grad von Evidenz hat nach Brown die sinnliche Erkenntniss. Diese erzeugt die Zustimmung und lässt durchaus keinen Zweifel zu. Ja, alle Sätze, welche evident *per se* sind, sind es nur, je nachdem sie der sinnlichen Erkenntniss nahe stehn und sich unmittelbar aus ihr ergeben. Den zweiten Grad der Gewissheit hat die Erkenntniss, welche aus dem Bewusstseyn unsrer selbst hervorgeht. Den zweiten Grad, da wir nicht eher unser selbst bewusst seyn können, als wir empfinden; wir müssen daher Ideen von körperlichen Din-

gen haben, um nur von unsrer eignen Existenz zu wissen. Diese Gewissheit ist also vor jener nicht möglich, ob sie gleich hinsichtlich der Stärke ihr nicht nachsteht. Diese beiden Weisen der Erkenntniss nennt Brown unmittelbare, oder auch intuitive Erkenntniss. Zu diesen kommt nun eine dritte Weise. Sie besteht in einem vermittelten Erkennen, beruht auf Deduction und Folgerung und wird Räsonnement *(reason)* genannt. Dieses vermittelte Erkennen betrachtet er nun ausführlich und unterscheidet vier verschiedne Arten desselben. Erstlich das demonstrative Erkennen, dann die moralische Gewissheit, die der demonstrativen am nächsten kommt, obgleich hier die Zustimmung nicht erzwungen, sondern freiwillig gegeben, oder nur durch moralische Nothwendigkeit abgenöthigt wird. Die dritte Art der vermittelten Erkenntniss ist die Vermuthung oder das Glauben, das sich der moralischen Gewissheit annähert. Die letzte endlich ist die Ueberzeugung durch das Zeugniss Andrer. 2)

Wenn aber mit dieser Ansicht der Mensch mit seiner Erkenntniss ganz auf das Sinnliche beschränkt erscheint, so geht Brown dann dazu über, zu zeigen, wie er sich über diese engen Grenzen zu erheben vermag: Die immateriellen Wesen sind nicht wahrzunehmen, und eben deswegen haben wir durchaus keine Idee von ihnen. Die Behauptung (Locke's), dass wir vom Geiste eine eben so klare Idee haben, wie von dem Körper, ist ganz grundlos, und wider-

spricht der Vernunft, ja selbst dem gewöhnlichen Menschenverstande. Jene Behauptung wäre wahr, wenn man, eben wie man itzt einen Körper vor das Auge des Andern bringen kann, einen Geist sichtbar darstellen könnte. Alle die Beweise, welche man anführt, um jenen monstruosen Satz zu erhärten, beweisen gar Nichts. Sie sagen, wir hätten von Denken und Wollen eine eben so klare Idee, wie von Ausdehnung und Solidität (s. Locke); — gesetzt dies wäre wahr (was es nicht ist), so würden wir damit doch noch keine Idee vom Geiste haben. Denn Denken und Wollen sind Vorgänge, welche ohne materielle Organe, ohne körperliche Bewegungen u. s. w. nicht zu Stande kommen; Denken und Wollen sind also Thätigkeiten nur solcher geistigen Wesen, die zugleich materiell sind. Eine immaterielle Substanz, welche denkt, ist eine *Contradictio in adjecto.* Wir können keinen Act unseres Geistes anders fassen, als indem wir zugleich materielle Vorgänge mit setzen. (Daher auch die geistigen Vorgänge, mit Recht, mit Worten bezeichnet werden, die dem Sinnlichen entlehnt sind, wie z. B. begreifen, fassen u. s. w.). Weil wir vom Geistigen keine Idee haben, deswegen nennen wir es auch, nur negativ, das Nicht-Materielle. — Würde nun jener berühmte Satz (Locke's) richtig seyn, dass, wo wir keine Ideen haben, auch Erkenntniss uns abgehe, und diese nur in der Wahrnehmung von Uebereinstimmung oder Widersreit von Ideen bestehe, so wäre freilich von einer Er-

kenntniss des Uebersinnlichen nicht die Rede. Wir können aber allerdings eine Erkenntniss in diesem Gebiete haben; wenn uns nämlich die unmittelbare (durch Ideen) abgeht, eine analogische, d. h. wir können auf bildliche Weise und durch Analogie mit dem Sinnlichen das Uebersinnliche erkennen. Was vom Geistigen überhaupt gilt, gilt nun besonders von Gott. Wir haben von Gott keine Idee, und also auch keine directe Anschauung. Indem wir nun aber auf uns selbst reflectiren, und die Ideen, die aus der Sensation stammen, ins Auge fassen, bilden wir uns durch analogische Schlüsse von ihm einen Begriff. So schliessen wir mit Recht, dass es in den rein geistigen Wesen etwas Analoges von dem geben muss, was in uns, materiell-geistigen, Denken und Wollen ist. In diesem analogischen Verfahren werden die Begriffe, die wir haben, oder die Ideen, welche unmittelbar von uns gewusst werden, auf Grund einer gewissen Aehnlichkeit an die Stelle andrer, uns nicht unmittelbar gegebner, oder überhaupt nicht zugänglicher, Begriffe gestellt. Geschieht dies nun, um Dinge dieser Welt zu erkennen, so nennt Brown dies menschliche Analogie, die er von der göttlichen Analogie unterscheidet, welche, auch von Gott in seiner Offenbarung, angewandt wird, damit uns die göttlichen Dinge bekannt würden. Hier ist es nun wichtig, dass die Analogie nicht mit der blossen Metapher verwechselt werde. Zwar haben wir auch eine metaphorische Erkenntniss von Gott und göttlichen Dingen,

aber Brown bemüht sich zu zeigen, dass die analogische Erkenntniss weit vorzüglicher ist, und gibt als das Unterscheidende beider dies an, dass bei der Metapher eine Idee oder auch ein Begriff an die Stelle eines andern gesetzt wird, den er vertreten soll, ohne dass irgend eine Aehnlichkeit oder gar wirkliche Uebereinstimmung zwischen ihnen Statt fände, dass sie deswegen ganz willkührlich ist, endlich dass der vertretende Begriff in der Regel eine Idee eines sinnlichen Gegenstandes ist; so ist es eine Metapher, wenn Christus sich die Thür nennt. Dagegen bei der Analogie gründet sich jene Stellvertretung auf eine wirkliche Uebereinstimmung zwischen beiden, und wenn auf Gott das Verhältniss von Vater und Sohn angewandt wird, so ist das nicht metaphorisch zu nehmen, sondern es findet eine wirkliche Analogie Statt. Wir wissen, dass in Gott wirklich etwas existirt, was mit dem Begriff, den wir anwenden, correspondirt, was dieses ist, können wir natürlich nicht wissen, da eine, nicht nur analoge, Erkenntniss auf die Grenzen des Sinnlichen beschränkt ist. 3)

Wir sehen also bei Brown den Satz, von welchem oben *sub* 3 behauptet wurde, Locke habe ihn consequenter Weise eigentlich aussprechen müssen, dass nämlich die Gewissheit der sinnlichen Dinge die grösste sey, wirklich mit Bewusstseyn ausgesprochen, und als eine nothwendige Behauptung des

Empirismus erkannt. Er ergänzt darin eine Lücke, welche Locke nachgelassen hatte, und gesteht den materiellen Dingen damit so viel zu, wie selbst der Vater des Empirismus nicht gewagt hatte. Er geht auch darin weiter als Locke, dass er nicht nur, wie dieser, es als möglich ansieht, dass einem materiellen Wesen das Denken inwohne, sondern vielmehr es für unmöglich hält, dass Etwas denke, was nicht materiell ist, ein ahndender Blick gleichsam auf jene Vollendung des Realismus, in der das Denken nicht nur auch mit materiellen Vorgängen begleitet, sondern selbst nur ein materieller Vorgang seyn wird. Endlich indem er das urgirt, was Locke selbst ausgesprochen hatte, dass die Reflexion nur Betrachtung der Beschäftigung mit sinnlichen Ideen ist, weist er darauf hin, dass daraus consequenter Weise folgt, dass die Reflexion auf der Sensation beruhe, und seine Polemik ist hier treffend, weil sie den Gegner mit seinen eignen Waffen schlägt.

7. Samuel Clarke ist nach Locke und Newton der beliebteste englische Philosoph. Auch er steht auf dem Boden des Empirismus, weil aber seine Untersuchungen nicht sowol auf die Beobachtung der Natur gingen, sondern vielmehr die Aufgabe

hatten, theils diesen Standpunkt selbst zu rechtfertigen, theils einzelne metaphysische Probleme zu lösen, so ist er für die Geschichte der Philosophie von grösserer Bedeutung, als sein Lehrer, Newton, mit dem er sonst auf keine Weise verglichen werden kann. Sein mindestes Verdienst besteht in der Lösung theoretischer Fragen. Von den drei Punkten, die er besonders betrachtet, (die Existenz Gottes, die Immaterialität des Geistes, und die Freiheit des Menschen) ist er in dem ersteren nicht viel weiter gekommen als Locke, im zweiten hat er sogar diesen weiter gehn lassen, indem derselbe bereits dem Ziel des Realismus näher kommt, nur in dem letzten hat er den Lockeschen Begriff des Wollens als der Möglichkeit, eine Action hervorzubringen ausführlicher, und in mancher Hinsicht besser, erörtert als Locke selbst. Dagegen hatte dieser in seinem System eine sehr wesentliche Lücke gelassen, sie betraf das Praktische. Wie dies auf dem Standpunkt des Empirismus behandelt werden müsse, dazu fehlten zwar bei ihm die Andeutungen nicht. Zum Handeln bringt nach Locke nicht etwa die Einsicht, oder auch die Vorstellung eines Guts, sondern nur das Gefühl des Mangels. Locke kennt also den Willen nur, wo er der durch Mangel de-

terminirte, d. h. natürlicher Wille, oder Trieb, ist. Weil er über diesen Standpunkt nicht hinausgeht, und auch nicht hinausgehn kann, deswegen ist ihm Gut, was dem Mangel abhilft, Uebel, was ihm nicht abhilft, oder ihn mehrt. Den Complex der Güter, oder die Glückseligkeit, soll der Mensch suchen, weil er ihn suchen muss. Es sind also die natürlichen Determinationen des Willens die so zum Moralprincip gemacht werden, und in der That kann von einem System, welches den Geist in theoretischer Hinsicht ganz passiv seyn lässt, eben so wenig erwartet werden, dass es die Autonomie der Vernunft zum Princip alles Handelns mache, als etwa bei einem System, welches alles Erkennen als Setzen fasst, präsumirt werden kann, dass seine Moral eine empirische Grundlage haben werde. Der Empirismus kann den Willen nicht anders nehmen, als wie er natürlich determinirt ist, und darum hat ihn auch Locke so genommen. Welches aber seine natürlichen Determinationen sind, hat er unbestimmt gelassen; diese näheren Inhaltsbestimmungen haben nun die bald nach ihm aufgestellten Moralsysteme gegeben. Sie enthalten daher nicht sowol eine weitere Ausbildung des Empirismus, als sie vielmehr demselben Standpunkt entwachsen

sind, aus welchem Lockes Philosophie hervorging. Wenn Clarke nur zum Theil zu ihnen zu rechnen ist, so werden wir ihn eben sowol von ihnen zu trennen, als mit ihnen zu verbinden haben.

Clarke und die englischen Moralsysteme.

§. 8.

Clarke.

Samuel Clarke [1]) wurde am 11. Oct. 1675 zu Norvich geboren, kam im Jahr 1691 aufs Cajus-Collegium in Cambridge, wo er, selbst kaum ein und zwanzig Jahr alt, dazu beitrug, dass die Descartessche Philosophie, welche dort herrschte, den Newtonschen Ansichten anfing Platz zu machen. Namentlich geschah dies durch die Anmerkungen, welche Clarke seiner lateinischen Uebersetzung der Physik des Cartesianers Rohault hinzufügte [2]). Im

---

[1]) *Account of the life, writings and character of Dr. Clarke, by Benj. Hoadley, Lord-Bishop of Wincester,* in Clarke's Werken. 1731. fol. Vol. 1.

Whiston historical memoirs of the life of Dr. S. Clarke. 1738. *8vo.*

Sammlung von merkwürdigen Lebensbeschreibungen, grösstentheils aus der brittanischen Biographie übers. und mit einer Vorrede von J. S. Semler herausgegeben. Halle 1762. 7r Bd. p. 383 ff.

[2]) *Jacobi Rohaulti Physica; latine vertit, recensuit et ube-*

Jahre 1698 ward er Kapellan bei dem Bischof von Norvich, Dr. Joh. Moore, und schrieb als solcher seine drei praktischen Versuche [3]) über theologische Gegenstände, so wie eine anonyme Schrift [4]) gegen das von Toland verfasste Werk: *Amyntor or a defense of Milton's life.* Im Jahr 1701 begann er seine Paraphrase der vier Evangelien [5]). Zum Rector in Drayton ernannt, hielt er in den Jahren 1704 und 1705 die durch die Boylesche Stiftung bestimmten Predigten, welche er nachher umgearbeitet herausgab [6]), und welche oft aufgelegt worden sind. Sie sind das Hauptwerk des Clarke. Im Jahr 1706 erhielt er das Rectorat von *St. Bennet Pauls Wharf* in London, und endlich, — nachdem er vorher seine Schrift gegen *Dodwell's Epistolary discourse* ver-

---

rioribus iam annotationibus ex illustrissimi Isaaci Newtoni Philosophia maximam partem haustis amplificavit et ornavit S. Clarke, S. T. P. 1697. *8vo.* 4te Aufl. 1715. 8.

[3]) *Three practical essays on baptism confirmation and repentance, containing full instructions for a holy life with earnest exhortations etc.* Fünfmal aufgelegt.

[4]) *Some reflections on that part of a book called Amyntor or a defense of Milton's life, which relates to the writing of the primitive fathers and the canon of new testament in a letter to a friend.*

[5]) *A Paraphrase on the four Evangelists etc.* Viermal aufgelegt. 2te Aufl. *Lond. Knapton.*

[6]) *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation etc. London Knapton* 1705 *et* 6. 2 *Vol.* — Dann oft aufgelegt.

Französisch von Rinotier: *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, des devoirs etc.* 2te Aufl. *Amst.* 1727.

fasst und herausgegeben [7]), auch dieselbe gegen die Angriffe von Collins u. A. vertheidigt [8]), so wie Newtons Optik übersetzt hatte, — das Rectorat von St. James. Zu dieser Stelle gelangt, nahm er im Jahr 1709 zu Cambridge den theologischen Doctorgrad an durch eine, Aufsehen machende, Disputation. Seine Schrift über die Trinität [9]) erregte viele Streitigkeiten, ja sogar eine Klage beim Parlament

---

Nur der erste Theil dieses Werks ist ins Lateinische übersetzt, und in folgendem Werke erschienen: *Historia Atheismi breviter delineata a Jenkino Thomasio* *) *Cambro-Britanno, cui accedit Samuelis Clark tractatus eximius etc. anglice conscriptus, iam autem latine redditus etc. Altorfi Noricorum* 1713. *8vo.*

*) (*Jenkin Philips*).

Eine deutsche Uebersetzung des ganzen Werks führt den Titel: Dr. Samuel Clarkes Abhandlung von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes u. s. w. Braunschweig und Hildesheim 1756. 8.

[7]) *A letter to Mr. Dodwell wherein all the arguments in his epistolary discourse against the immortality of the soul are particularly answered etc. Lond.* 1711. (Der Titel der Dodwellschen Schrift ist: *An epistolary discourse proving from the Scriptures and the first Fathers, that the soul is a principle naturally mortal, but immortalized actually by the pleasure of God etc.*)

[8]) Collins hatte gegen diese Schrift eine unter dem Titel: *Some remarks on a pretended demonstration of the immateriality and natural immortality of soul etc.* verfasst, auf welche Clarke antwortete in: *a defense of an argument made use of in the letter to Mr. Dodwell etc. in four letters to the author of some remarks etc.* Diese Schrift ist unter den Titeln: *A defense etc., a second defense, a third and fourth defense etc.* dem Briefe an Dodwell angehängt.

[9]) *The Scripture doctrine of the trinity, wherein every text in the New Testament relating to that doctrine is distinctly considered etc.*

gegen ihn. Diese veranlasste ihn zu einer Erklärung hinsichtlich seines Verhältnisses zu den vier und zwanzig Artikeln, die allerdings etwas geschraubt ist. Im Jahr 1715 begannen seine Streitigkeiten mit Leibnitz; die Acten derselben gab Clarke im Jahr 1717 heraus [10]). In dieses selbe Jahr fällt auch sein Streit mit Collins über die Freiheit [11]). Darauf erschienen noch im Jahre 1724 siebzehn Predigten von ihm, und endlich ein Brief an Hoadley, physikalischen Inhalts. Newton's Stelle, die ihm im

---

[10]) *A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years* 1715 *and* 1716 *etc. London Knapton* 1717. — Französisch von Desmaizeaux herausgegeben: *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques etc. IIde éd. Amst.* 1740. 8*vo*, worin jene Sammlung von Clarke den ersten Band bildet.

[11]) Es erschien nämlich im J. 1715, nachher in 2ter Aufl. im J. 1717 eine Schrift (wahrscheinlich von Collins): *A philosophical enquiry concerning human liberty*, wovon eine französische Uebersetzung sich in (Desmaizeaux) *Recueil de diverses pièces sur la philosophie etc. II Vol. Amst. II. Ed.* 1740. *Vol.* 1. *p.* 261, unter dem Titel *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme* findet. Dieser stellte nun Clarke die seinige entgegen:

Remarks upon a book entituled a philosophical enquiry concerning human liberty. Lond. 1717. Diese Schrift, so wie eine verwandten Inhalts, nämlich:

Letters to Dr. Clarke concerning liberty and necessity from a gentleman of Cambridge (*Richard Buckley, Esq.*), *with the Doctor's answers to them. London* 1717, gab er der unter 10) genannten *Collection* als Anhang mit, und die erstere ist in dem genannten *Recueil Vol.* 1. *p.* 371 *seq.* französisch enthalten.

Die gesammelten Werke von Clarke sind 1738—42 in vier Foliobänden erschienen.

J. 1727 angeboten ward, nahm er nicht an, sondern blieb in seinem geistlichen Beruf bis zu seinem Tode am 17. Mai 1729. Ein frommer und sehr gelehrter Mann, dem bei grossem Scharfsinn ein immenses Gedächtniss zu Hülfe kam, ist Clarke von dem Vorwurf zu grosser Vorsicht, ja Furchtsamkeit, kaum freizusprechen, die er dort zeigte, wo es darauf ankam, seine, von der kirchlichen abweichende, Meinung offen auszusprechen und zu vertreten.

Was nun seine Lehre betrifft, so ist von ihm kein philosophisches System aufgestellt, sondern es sind einzelne Punkte von ihm erörtert worden, ohne dass er den Zusammenhang zwischen ihnen nachzuweisen die Absicht hatte. Es sind dies, wie schon der Umstand wahrscheinlich macht, dass sein Hauptwerk ursprünglich Predigten waren — (die als englische freilich einen ganz andern Character haben, als unsere) — Gegenstände der natürlichen Theologie, oder wenigstens die mit ihnen verwandt sind. Uns ist das Wesentliche nur, darauf aufmerksam zu machen, auf welcher Grundlage Clarke bei diesen Untersuchungen steht. Wollen wir die hauptsächlichsten zum Voraus nennen, so lassen sie sich füglich unter diese Rubriken bringen: Ueber die Existenz und das Wesen Gottes, — über die Materialität oder Immaterialität der Seele, — über die Freiheit, und endlich über die Begründung der Moral.

Der erste dieser Punkte wird nun besonders erwogen in der ersten Hälfte seines *discourse*, und wenn gleich gerade die Erörterung dieses Gegen-

standes dem Clarke am meisten Ruhm verschafft hat, so tritt doch gerade hier am allerwenigsten Eigenthümliches uns entgegen. Wie vor ihm schon Cudworth sein berühmtes Werk, so beginnt auch Clarke das seinige mit einem Blick auf die Atheisten, und nachdem er als die drei möglichen Gründe des Atheismus Unwissenheit und Dummheit, oder lasterhaften Lebenswandel, oder endlich ein falsches Räsonnement bestimmt hat, so geht er dazu über, die Atheisten der dritten Art zu widerlegen, indem er bei ihnen voraussetzt, dass sie jede unbegründete und leichtsinnige Gottesleugnung für unvernünftig, so wie dagegen einen tugendhaften Lebenswandel für etwas Nothwendiges halten. — Um seinen Beweis zu führen, geht er nun von dem Satz aus, dass ein Widerspruch darin liegen würde, wenn ein absoluter Anfang alles Seyns angenommen würde, dass also nothwendig von Ewigkeit her etwas existiren müsse, welches nicht hervorgebracht, und also ein unabhängiges Wesen sey. Denn dass eine unendliche Reihe ohne eine wirkende Ursache angenommen würde, hält er für eine solche Widersinnigkeit, dass er sie nicht einmal den Atheisten zutraut. Dieses unabhängige Wesen ist also nicht durch eine andere Ursache gesetzt, sondern existirt durch sich selbst, also kommt ihm nothwendige Existenz zu. Daher folgt nicht etwa die Nothwendigkeit seiner Existenz aus unserem Denken, sondern sie geht ihm vielmehr vorher, und drängt sich unserm Denken auf.

Wir können nicht anders, als Gott als existirend denken. Wir finden nämlich in uns die Ideen der Ewigkeit und Unermesslichkeit, und können nicht umhin, diese Ideen zu haben, weil es ein Widerspruch in sich wäre, sie zu leugnen. Nun sind aber Ewigkeit sowol als Unermesslichkeit Eigenschaften, Attribute, sie können also nicht anders gedacht werden, als indem ein Substrat gedacht wird, an dem sie ihren Träger haben. Es muss also ein Wesen nothwendig gedacht werden, an welchem, als an ihrem Substrat, der unendliche Raum und die unendliche Zeit (welche nicht Substanzen sind, sondern blosse Modi) sich finden. Dieses ist Gott. Diesen bestimmt er daher als das Wesen, welches ohne Widerspruch nicht als nicht-existirend gedacht werden kann. Clarke scheint selbst zu fühlen, dass er mit dieser Begriffsbestimmung, wodurch er Gott zur *Causa sui* macht, so wie mit der letzten Wendung seines Beweises, dem Descartes in seinem ontologischen Beweise, namentlich aber dem Spinoza, gegen den diese Schrift eigentlich hauptsächlich gerichtet ist, fast zu nahe gekommen sey. Er sucht deswegen zu zeigen, wie sich seine Demonstration von jenem ontologischen Beweise unterscheide. Dieser, sagt er, habe das Schiefe an sich, dass der Schein entstehe, als wenn hier nur die Nominaldefinition des nothwendigen Wesens gegeben werde, woraus doch weiter nichts folge, als die Möglichkeit eines solchen Wesens — (man müsste denn sagen, dass bei diesem Wesen aus der Möglichkeit auch

die Wirklichkeit folge) — aber nicht, dass es auch wirklich existire. Seine Demonstration dagegen habe ein doppeltes Moment in sich, nämlich erstlich zeige sie, dass alle Dinge einen realen Grund haben müssen, und dann, dass dieser existirende Grund aller Dinge ein solches Wesen sey, welches durch sich selber existire und deswegen nur als existirend gedacht werden könne. Deswegen aber kann nicht die materielle Welt selbst dieses ewige selbstständige Wesen seyn. Wäre sie es, so könnten wir erstlich die Welt nicht ohne Existenz denken, was wir doch können, und zweitens könnte nicht ein Raum existiren, wo kein materielles Wesen sich findet (da, dessen Existenz nothwendig ist, überall seyn muss). Nun gibt es aber leeren Raum, wie sich nach Newton beweisen lässt (vgl. *Princ. Philos. Edit. I. p.* 411. *Edit. II. p.* 368); also existirt ein ewiges Wesen ausser der materiellen Welt. Obgleich dieses seinem Wesen nach uns schlechthin unbegreiflich ist, so können doch viele seiner Eigenschaften durch Schlüsse gefunden werden. Ausser der Ewigkeit werden dann Einheit, Unermesslichkeit, Intelligenz, Freiheit, Allmacht, Weisheit abgeleitet. In dem Beweise, dass das ewige Wesen nicht die materielle Welt sey, sondern etwas ausser ihr (obgleich Clarke sich gegen den Ausdruck, dass Gott supramundan sey, erklärt), kam nur beiläufig ein Punkt vor, welcher später von Clarke ausführlich in seinem Briefwechsel mit Leibnitz erörtert ward, nämlich der Begriff des

Raums, und was damit zusammenhängt, die Möglichkeit des *Vacuum*. Nach Leibnitz ist nämlich der Raum eben so wenig, wie die Zeit, etwas Reales für sich, sondern ist blosse Form der Existenz von Dingen (oder um Leibnitz's Ausdruck beizubehalten: *un ordre des coëxistences, comme le temps est un ordre des successions*), und also ohne Dinge nicht denkbar. Dagegen behauptet nun Clarke die Realität des Raumes wie der Zeit. Zwar will er sie nicht Substanzen nennen, sondern er nennt sie bald eine Eigenschaft, bald nur eine Folge des unendlichen Wesens. Den Grund, dass ein leerer Raum ein Attribut ohne Substrat wäre, lässt er nicht gelten, da ja eben Gott dieses Substrat wäre. Der Streit wurde nachher etwas gereizt, aber um so unfruchtbarer, geführt, da Leibnitz den Clarke wohl dahin brachte, zu sagen, Gott existire nicht im Raum und in der Zeit, sondern seine Existenz sey die Ursache von Raum und Zeit — (während er doch am Anfange des Streits gesagt hatte, Gott müsse im Raum, wie die Seele in ihrem *Sensorio* seyn, weil er sonst nicht im Raum wirken könne) — ihn aber nicht dazu bringen konnte, sich auch nur im Geringsten auf Leibnitz's Standpunkt zu versetzen. Die Behauptung, dass bei einer solchen Ansicht es also einerlei sey, ob die Welt itzt oder nach einem Jahrtausend geschaffen wurde u. dgl., — die Leibnitz auf seinem Standpunkt gar nicht schrecken konnte, wird immer wiederholt, und die Sache um Nichts gefördert. 1)

Viel eigenthümlicher ist nun Clarkes Ansicht, die er hinsichtlich des Wesens der Seele in seinem Streite mit Dodwell entwickelte. Dieser hatte in seinem *Epistolary discourse* geleugnet, dass der Seele als solcher Unsterblichkeit zukomme, da sie ein materielles Wesen sey, dem Gott nur Unsterblichkeit auf ausserordentlichem Wege nach seiner Gnade schenke. Clarke erklärte nun diese Meinung nicht nur für gefährlich, da sehr Viele sich nur an den ersten Theil derselben halten, das fortwährende Wunder Gottes aber, welches Dodwell annehme, nicht zugestehn würden, sondern auch für falsch, weil die eigentliche Basis derselben, die behauptete Materialität der Seele, ein Irrthum sey, indem sich vielmehr ihre Immaterialität demonstriren lasse. Wie man sonst von diesem Gegenstande urtheilen mag, von dem Standpunkt aus, den wir, um Clarke richtig zu beurtheilen, einnehmen müssen, müssen wir gestehn, dass gerade durch diese Behauptung Clarke sich vor und also unter die Stufe stellt, die bereits Locke erstiegen hat. Er sagt tadelnd in seinem ersten Brief an Leibnitz: *That Mr. Locke doubteo, whether the soul was immateriel or no, may justly be suspected from some parts of his writings. But herein he has been followed only by some Materialists, enemies of the mathematical principles of Philosophie, and who approve little or nothing in Mr. Locke's writings but his errors.* Aber gerade diese *Materialists* sind die, welche consequenter den Empirismus durchführen,

welcher über die bloss mathematischen Principien hinausgehn muss, da diese nur auf einem Standpunkt ausreichen können, der die Materie als nur quantitativ bestimmt annimmt. Daher kommt es denn, dass Clarke hier sich mehr dem Cartesianismus annähert, der geistige und materielle Substanzen, als in sich seyende und ausser sich seyende, sich gegenüber setzt. Dennoch darf dieser Punkt in Clarke's Lehre nicht übergangen werden, weil dieser Gegensatz hier mehr als bisher mit vollem Bewusstseyn ausgesprochen wird. Der eigentliche Beweis dafür, dass die Seele immateriell sey, sagt Clarke, liege darin, dass sie sich ihrer bewusst sey. Die Materie ist nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt; sie ist nur ein Aggregat getrennter aussereinander liegender Theile; —, hätte daher die Materie Bewusstseyn, so müsste jedes Partikelchen ein Bewusstseyn für sich haben; und wenn Gott ein individuelles Bewusstseyn mit einem Aggregat von materiellen Partikelchen verbinden wollte, so könnte selbst Er dies nicht anders bewerkstelligen, als indem er ein Wesen hinzufügte, welches in allen jenen Partikelchen, und doch nur Eines (also kein Aussereinander) wäre. Ist aber die Seele ein solches vom Körper Verschiednes, so kann sie auch hinsichtlich ihrer Existenz nicht vom Körper abhängen. Es ward ihm nun gegen dieses Räsonnement der Einwand gemacht, es könne sehr wohl seyn, dass dem Ganzen irgend eine Eigenschaft (also hier Selbstbewusstseyn) zugeschrieben würde, welche den ein-

zelnen Theilen nicht zukomme, und man berief sich dabei auf die Farbe, und den Wohlgeruch der Rose. Clarke weist nun darauf hin, dass dies auf einer Verwechslung von Begriffen beruht. Nämlich was wirkliche Eigenschaft des Gegenstandes ist, (wie z. B. Grösse, Schwere u. s. w.), dabei ist es unmöglich, dass das Ganze sie habe, ohne dass sie den Theilen zukomme, weil hier die Eigenschaft oder auch das Vermögen des Ganzen gar nichts andres ist, als die Summe des Vermögens der einzelnen Theile. (Die Grösse oder Schwere des Ganzen ist die Summe der Grösse oder Schwere der Theile). — Hievon sind nun unterschieden diejenigen Eigenschaften (wie sie uneigentlich genannt werden), welche nicht sowol eine Beschaffenheit des Gegenstandes angeben, als eine Wirkung in dem wahrnehmenden Subjecte, so dass sie also vielmehr eine Beschaffenheit dieses Subjectes bezeichnen. (So kommt Wohlgeruch nicht der Rose zu, sondern ist eine Modification unsrer Empfindung). Endlich kann man daran noch andere Kräfte unterscheiden, welche nur kürzere Formeln für eine bestimmte Classe von Bewegungen u. dgl. sind, z. B. Magnetismus, Electricität u. s. w. — Da nun Bewusstseyn nur eine Eigenschaft der ersten Art seyn kann, so kann jener Einwand nicht gelten, der nur bei denen der zweiten Art irgend eine Beweiskraft hat, und es bleibt dabei, dass die Seele immateriell ist. Ist sie aber dies, so kann sie nicht aufgelöst, und also weder sie, noch irgend eine wesentliche Qua-

lität derselben (z. B. das Denken) auf natürlichem Wege zerstört werden. 2)

Wenden wir uns an den dritten Gegenstand, welchen Clarke seiner Untersuchung unterworfen hat, die Frage nämlich nach der Freiheit, so finden wir ihn hier ganz auf Locke's Standpunkt. Und nicht nur dies, sondern wir sehn ihn, was Locke unbestimmt gelassen, näher bestimmen, worin jener inconsequent geblieben, consequenter durchführen. Auch hier sind seine Untersuchungen durch entgegengesetzte Ansichten hervorgerufen und haben daher einen polemischen Character. — Um die Freiheit des Willens zu retten, namentlich gegen die Angriffe von Collins, geht er zu einer nähern Bestimmung über, worin die Activität und worin die Passivität des Geistes bestehe. So weit nämlich etwas passiv ist, so weit ist es der Nothwendigkeit unterworfen, in wie weit es activ ist, in so weit ist es auch frei. Thätigkeit und Freiheit sind dasselbe, und die Frage, ob der Geist frei sey, kommt auf dieselbe hinaus, ob ihm Thätigkeit zugeschrieben werden könne, oder ob er nur passiv sey. Dass er dies letztere auch sey, leugnet er nicht, vielmehr ist ihm, ganz wie dem Locke, alles Erkennen nur Empfangen, der Verstand also reine Passivität. — Um jenen ausgesprochnen Satz, dass Thätigkeit = Freiheit, annehmlich zu machen, stellt er als Definition von Thätigkeit auf: sie sey das Vermögen, eine Bewegung zu beginnen (also was Locke *motivity* genannt hatte); wollte man anneh-

men, die Bewegung sey nothwendig, so muss man auch eine Ursache annehmen, welche die Bewegung nothwendig macht; man kommt also darauf, dass der Anfang der Bewegung nicht selbst wieder bedingt seyn kann; was also die Bewegung beginnt, ist nicht durch Nothwendigkeit determinirt, ist wirklich thätig, also frei. Fragt man nun, ob der Wille frei, d. h. ob er eine wirkliche Thätigkeit sey, so muss auf die Zweideutigkeit des Wortes Wille Rücksicht genommen werden. Mit diesem Worte bezeichnet man nämlich einmal die Zustimmung, die der Verstand gibt, und zweitens auch die Ausübung wirklicher bewegender Thätigkeit. — Durch diese Unterscheidung stellt sich nun Clarke in den entschiedensten Gegensatz gegen Descartes und seine ganze Schule. Dieser war Wollen nur = Zustimmung geben oder versagen, und so konnte und musste Spinoza zu jenem berühmten Satze kommen: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt*, der ihn dazu brachte, jedes Indeterminirtseyn zu leugnen. Locke hatte bereits, wo er von Zustimmung sprach, einen Unterschied gemacht zwischen der Zustimmung, die wir geben müssen, wenn etwas ganz evident, oder geben wollen, wo etwas nur wahrscheinlich ist; er war aber hier in eine schwankende Stellung gekommen, daher ihn hier bei diesem Punkt seine sonstige Bestimmtheit auch ganz verliess. Dies erkennt nun Clarke und tadelt es ausdrücklich an Locke. Er unterscheidet nun aufs aller Bestimmteste die Zustimmung, oder das Vorziehen, welches

ihm ein reiner Act des Verstandes und eben deswegen etwas rein Passives ist, von dem Willen, oder dem Vermögen zu bewegen, welches eine Activität ist. Bei jedem Fürwahrhalten, bei jeder Billigung verhalten wir uns rein passiv, deswegen kann auch die Einsicht, dass etwas besser sey, uns so wenig zum Handeln bestimmen, als Ruhe die Ursache von Bewegung seyn kann. Höchstens die Veranlassung kann jene Erkenntniss seyn, ein Zusammenhang oder gar ein Einfluss von jener Erkenntniss auf den Entschluss findet durchaus nicht Statt. — Das Interessante in diesen Sätzen ist, dass hier wirklich Ernst gemacht wird mit der Definition des Willens, welche schon Locke aufgestellt hatte, dass aber zugleich mit dieser scharfen Scheidung dessen, was Activität, was Passivität des Geistes sey, die erstere wieder um ein bedeutendes Gebiet ärmer geworden ist, indem, was die Frühern noch ganz, Locke wenigstens zum Theil ihr gelassen hatten, das *Assentiment*, itzt zu einem blossen Bestimmtwerden gemacht wird. 3)

Wenden wir uns nun zu dem praktischen Theile der Philosophie; so tritt uns hier Clarke mit einer eigenthümlich ausgebildeten Ansicht entgegen, bei welcher als das Wesentliche dies angegeben werden kann, dass er die Norm dafür, wie gehandelt werden soll, nicht sowol in dem handelnden Subjecte, als vielmehr in den Objecten finden will, auf welche die Handlung geht. Ihre Natur bestimmt, was zu thun ist, und da nun ihre Natur dazu erkannt

seyn muss, Erkennen aber nur Erfahren, passives Aufnehmen ist, so ist diesem Moralsystem eine rein empirische Grundlage gegeben. Unsere Erkenntniss der Dinge soll also unsere Handlungsweise bestimmen. Soll. Denn würde er es als ein Factum aussprechen, so träte er mit seiner eben betrachteten Trennung des Theoretischen und Praktischen in Widerspruch. Der Wille wird nicht so von der Erkenntniss determinirt, dass er ihr folgen müsste, die Möglichkeit ist gesetzt, dass er ihr nicht folgt, aber nur wenn er es thut, ist die Handlung gut. Der Gedankengang in diesem Moralsystem ist im Wesentlichen dieser: Die ursprüngliche Verschiedenheit der Dinge bedingt verschiedne Verhältnisse unter ihnen. Manche Combinationen derselben sind angemessen, manche nicht (*fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another*). Nach dieser ihrer gegenseitigen Angemessenheit richtet sich selbst Gott, und daher ist es die erste, ja einzige Verpflichtung des Menschen, die Dinge so zu behandeln, wie es ihrer Natur angemessen ist. Wie in der Mathematik gewisse Grössen ein bestimmtes Verhältniss haben, eben so gibt es im sittlichen Gebiete solche Verhältnisse, welche, von keiner positiven gesetzlichen Bestimmung abhängend, dem Unterschied des Guten und Bösen zu Grunde liegen. Dieser Unterschied hängt nicht vom Willen Gottes ab; nicht weil Gott es will, ist etwas gut, sondern weil es gut ist, will es Gott. Gott selbst kann die Dinge,

ob sie gleich ihre Existenz von ihm haben, nicht anders als ihrer Natur angemessen behandeln. Eben so wenig ist der Begriff des Guten abzuleiten aus der Rücksicht auf das allgemeine Beste. Zwar wird mit der angemessnen Behandlung aller Dinge das allgemeine Beste gewiss erreicht, allein es ist deswegen schon nicht Princip der Moral, weil, was wirklich zum allgemeinen Besten dient, nur ein unendlicher Verstand erkennen kann, das Princip des sittlichen Handelns aber Jedem erkennbar seyn muss. Die ewigen und unveränderlichen Verhältnisse der Dinge, so wie ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung u. s. w. sind unserem Verstande erkennbar, und durch diese Erkenntniss kann sich der Wille bestimmen lassen, ja er muss es, wenn er nicht will, dass die Dinge etwas Anderes seyn sollen, als sie sind. Das ursprüngliche und normale Verhältniss ist, dass sich der Wille eben so der Natur und Beschaffenheit der Dinge unterwirft, wie der Verstand sich einer bewiesenen Wahrheit unterwirft. Er kann aber, kraft seiner Freiheit, dies auch unterlassen, und es sind ausser dem Mangel richtiger Erkenntniss, namentlich die Leidenschaften, die ihn zu dem letztern bringen. Mit seinem Willen soll er, mit seinem Verstande muss er sich durch die Beschaffenheit der Dinge bestimmen lassen. Thut er es nicht, so ist er eben so unvernünftig, als wollte er einen Beweis nicht zugeben; es ist nämlich: den Andern nicht behandeln, wie wir wollen, dass er uns behandle, ganz eben so

unvernünftig, als wollten wir sagen $2+3$ sey wohl $=5$, aber 5 sey nicht $=2+3$. Eine solche unvernünftige Handlung leugnet durch die That eine Wahrheit. Dass dies geschieht, hat nur in falschen Meinungen und schlechter Sitte seinen Grund. Trotz dem aber üben alle moralischen Verpflichtungen eine Art Zwang über uns aus, weil nämlich in allen Menschen, auch den Verderbtesten, ein Gefühl sich findet, das sie Gutes und Böses unterscheiden lässt, und überall laut spricht, wo nicht das eigene Interesse mit ins Spiel kommt, daher am meisten bei der Beurtheilung Andrer. 4)

Nachdem Clarke dann aus diesem Princip die Pflichten gegen Gott, die Nebenmenschen und sich selbst abgeleitet hat, geht er zu einer Vertheidigung der christlichen Religion über, die nur theologisches Interesse hat.

§. 9.

Die englischen Moralisten *).

Die englischen Moralsysteme dieser Zeit haben das Eigenthümliche, dass sie weniger den absoluten Werth der Handlung, als vielmehr nur den Grund hervorheben, aus dem sie hervorgeht, und die Folge, die sie hat.

---

*) Vgl. Schleiermacher Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.

Indem daher nicht sowol dies das Treibende ist, was die Dinge und der Handelnde seyn soll, als was sie sind, sind diese Systeme, selbst wo der theoretische Standpunkt ihrer Urheber ein andrer seyn sollte, Empirismus im praktischen Gebiete. Eudämonismus ist deshalb ihr Character. Zu den wichtigsten Repräsentanten dieses Standpunkts gehört Wollaston, welcher, indem er in der Wahrheit das Moral-Princip sieht, das gute Handeln von der richtigen Erkenntniss der Dinge abhängig macht, und bei der näheren Bestimmung seines Princips sich in Vielem dem Clarke annähert. Hatten diese beiden zwar den determinirenden Grund in die Objecte gesetzt, dagegen es dem Belieben des Subjectes anheimgestellt, ob es ihm folgen wolle, so sucht Shaftesbury auch, wie es sich bestimmen muss, aus der natürlichen Beschaffenheit des handelnden Subjectes abzuleiten. Diesem sind Neigungen angeboren, und die Harmonie zwischen der angebornen Selbst-

liebe und dem natürlichen Wohlwollen, die der moralische Sinn und Geschmack verlangt, gibt der Handlung ihren Werth. Hutcheson endlich leitet gleichfalls die Handlung aus angebornen Willensdeterminationen ab, aber nur eine derselben gibt der Handlung einen Werth, die wohlwollende. Indem er also zum Moralprincip dies macht, dass der Mensch der natürlichen Neigung folge, welche die Objecte als die Hauptsache ansehn, und sich ihnen hingeben heisst, kann er als der Fortbildner der Lehre des Shaftesbury angesehen werden, und der mit ihr die vorhergenannte vereinigt hat. —

1. Schon bei Clarke wurde bemerkt, dass ein Moralsystem, bei welchem die Natur der Dinge das Handeln bestimmt, auf dem Standpunkt des Empirismus stehe. Es nimmt nämlich das Theoretische und Praktische als Unterschiednes an, und ordnet zugleich das Letztere dem Ersteren unter, womit es sich in den schneidendsten Gegensatz stellt gegen alle die (rationalistischen) Moralsysteme, welche die Bestimmung nur in das autonomische Subject setzen.

Ist aber die Norm für die Handlung die natürliche Beschaffenheit der Dinge, oder auch der Handelnden, so wird auch das eigentliche Ziel derselben kein anderes seyn, als die Uebereinstimmung mit der Objectivität oder mit seiner eignen natürlichen Bestimmtheit; jenes ist was man Wohl, dieses was man Lust nennt. Wo etwa ein, durch die Vernunft gesetztes, Ideal verwirklicht werden soll, ist das Ende der Handlung und ihr Ziel die Vernunftmässigkeit, d. h. das Gute, hier dagegen nur das Gut oder Wohl. Dies ist der Grund, warum alle diese Moralsysteme nur auf das Wohl und die Lust gehn, oder eudämonistische sind. Ihnen ist, nach Schleiermachers Ausdruck, „die Handlung das Nichtgewollte", weil sie bloss Mittel ist, dagegen den Anderen die „Lust das Nichtgewollte", weil es bloss „Zugabe" ist. Da es nun darauf ankommt, den Standpunkt, so fern er ein nothwendiger ist, darzustellen, so werden nur die hauptsächlichsten Repräsentanten desselben dargestellt werden, d. h. die, welche ihn zuerst und in seiner Reinheit geltend gemacht haben, und wieder unter einander in diesem Verhältniss stehen, dass Einer den Anderen ergänzt. Wo beides nicht der Fall ist, wo weder eine eigenthümliche Richtung sich zeigt, wie bei

Smith, noch auch dieser Standpunkt ganz unvermischt erhalten ist, wie bei Ferguson, werden wir uns mit einer blossen Angabe der Namen und Schriften, oder mit dem Wiederholen bereits angestellter Ansichten nicht aufzuhalten haben. Zuerst ist nun zu nennen:

Wollaston.

William Wollaston [1]) wurde am 26. März 1659 in Cotton-Clanford in Staffordshire geboren, erhielt seinen ersten Unterricht in den Schulen zu Shenston und Litchfield, wurde dann später, im J. 1674, ins Sidney-College in Cambridge aufgenommen, wo er im Jahre 1680 M. AA. LL. ward, nachdem er auf der Universität einen grossen Ruf erhalten hatte. Er verliess sie im Jahre 1681, und nahm dann, seiner dürftigen Lage wegen, eine kleine Stelle an einer Schule zu Birmingham an; bald vereinigte er damit die Stelle eines Lectors in einem benachbarten Orte, und trotz dem, dass die vielen Arbeiten seine Gesundheit untergruben, blieb er in dieser Stellung gegen vier Jahr. Eine Beförderung zu einer Stelle an derselben Schule, die ihm 70 Pfund jährlich trug, war eine sehr wesentliche Verbesserung seiner Lage. Sein Schicksal erfuhr eine totale Wendung, als im Jahre 1688 ein reicher Oheim von ihm starb,

---

[1]) *The religion of nature delineated. The sixth edition, London printed for John and Paul Knapton* 1738. 4. *Preface.*

und ihn zum Erben einsetzte. Er gab itzt seine Stelle auf, zog nach London, wo er sich verheirathete, und ein ganz zurückgezogenes Leben führte, ganz und gar den verschiedensten Studien gewidmet. Viele Werke, die er geschrieben, hat er selbst vor seinem Tode verbrannt; die man nach seinem Tode vorfand, verdanken vielleicht nur einem Zufall ihre Erhaltung. Ausser einer Paraphrase des Ecclesiastes und einer lateinischen Grammatik für seine Kinder [2]) hat er selbst nur ein Werk herausgegeben. Dieses sein Hauptwerk ist „der Abriss der natürlichen Religion" [3]). Ursprünglich war auch dieses gar nicht zur Herausgabe bestimmt, und ist auch eigentlich nicht vollendet. Denn von den drei Fragen, die er sich darin zur Beantwortung vorgelegt hatte: Ob es eine natürliche Religion gebe? Was sie enthalte? Wie ein Mensch eine sichere Richtschnur zur Beurtheilung andrer Religionen, und zur Regelung seines Lebens erlangen könne?, — hatte Wollaston in dieser Abhandlung, die er abschriftlich mehrern Freunden mittheilte, nur die ersten beiden behandelt. Die Freunde überredeten ihn, ehe noch die Antwort auf die dritte vollendet war, das Werk herauszugeben, und dann an die übrig gebliebne

---

[2]) Die erstere ist gedruckt 1690, die letztere 1703.

[3]) Von diesem Werke, dessen Titel Anm. 1 vollständig angegeben, ist auch eine französische Uebersetzung erschienen à la Haye 1726 in 4, welche aber den Sinn des Originals nicht überall gleich wiedergibt. Auch sind die vielen Citate des Originals mehr zusammengezogen.

Untersuchung zu gehn. Er folgte ihrem Rath, und dieser Theil des Werks erschien. Nicht lange nach der Herausgabe starb er, am 29. October 1724. Ein sanfter und milder Character, grosse Bescheidenheit zieren den, durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten, Mann. Sein Leben und sein Tod stehen im Einklange mit dem, was er als Pflicht lehrte. Das Wesentliche seiner Ansicht ist ungefähr Folgendes:

Alle Religion beruht auf dem Unterschiede des Guten und Bösen, wo ein solcher Unterschied gemacht wird, ist Religion und umgekehrt. So wird hier unter Religion nichts Andres verstanden, als die Verpflichtung, zu thun was nicht unterlassen, zu lassen was nicht gethan werden darf. Dem Gesetz gehorchen, welches Gott gegeben hat, ist Religion überhaupt, und dem Gesetz insbesondre gehorchen, welches Er uns offenbart, wenn wir unsere natürlichen Fähigkeiten richtig anwenden, ist die Religion der Natur oder natürliche Religion. Jenen aufgestellten Sätzen gemäss, wird nun kein Begriff Früher erörtert werden müssen, als der Begriff des Guten und des Uebels. Wollaston knüpft diese Erörterung an einige Sätze an, die er vorausschickt, um zuerst den Begriff des Wahren zu fixiren, von welchem der Begriff des Guten nicht nur abhängig gemacht, sondern unter den er subsumirt wird. Diejenigen Sätze sind wahr, welche die Dinge so setzen, wie sie wirklich sind, oder Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Zeichen oder Namen der Dinge mit ihnen selbst. Ein Satz wird aufgehoben durch einen

ihm entgegengesetzten Satz, dieser Satz aber braucht nicht in Worten ausgesprochen zu seyn, er kann auch in einer Handlung enthalten seyn; (Worte sind nur Zeichen, Andeutungen eines Gedankens, dagegen die Handlung die eigentliche Erscheinung desselben ist). In den Handlungen liegt deswegen immer ein Satz enthalten, der wahr oder unwahr seyn kann, und manches Menschen-Leben ist eine Lüge. Wir sprechen deswegen mit Recht von unbedeutenden Handlungen, weil wir das Bewusstseyn haben, dass jede Handlung Etwas bedeutet, d. h. sagt. Es steht deswegen dies fest: Jeder, welcher so handelt, als wenn eine Sache sich in irgend einer Weise verhalte oder nicht verhalte, spricht damit, dass sie sich so oder anders verhalte eben so klar, nur noch mit grösserem Nachdruck, aus, als wenn er es mit Worten thäte. Verhält sichs nun anders, so streitet seine Handlung mit der Wahrheit. Keine Handlung nun, welche mit einem wahren Satz streitet, oder es leugnet, dass ein Ding so sey wie es wirklich ist, kann recht seyn. Sie ist eben so unrichtig und unwahr, wie der Satz, den sie enthält. Sie ist ja nur jener Satz, nur praktisch ausgesprochen. Eine solche Handlung nun, oder auch eine Unterlassung, welche mit einem wahren Satz streitet, ist moralisch schlecht, eine Handlung die ihr entgegengesetzt ist, moralisch gut, endlich eine solche, bei der weder wenn sie gethan, noch wenn sie unterlassen wird, ein wahrer Satz negirt wird, moralisch in-

different. Obgleich nun jeder wahre Satz mit einem andern wahren Satze gleich wahr ist, so folgt doch daraus nicht, dass nicht ein gradueller Unterschied Statt finden könne zwischen solchen Handlungen, die schlecht sind. Setzen wir den Fall, es entwende Jemand dem Andern eine Sache, so begeht er ein Verbrechen, weil er diese Sache nicht als das behandelt, was sie ist, als das Eigenthum eines Andern; entwendet er ihm aber eine Sache, die das 10000fache von jener ersten werth ist, so ist es, als wenn er jene 10000mal entwandt hätte, sein Unrecht ist also grösser. Ein Unrecht ist also grösser, wo es mehreren wahren Sätzen widerspricht, oder wo die Wahrheit, die es verletzt, so wichtig ist, dass sie gleichsam mehrere in sich enthält, die alle zumal in ihr verletzt wurden. 1)

Indem Wollaston als Moralprincip ausgesprochen hat, dass die Handlung gut sey, die einen wahren Satz enthalte, fühlt er selbst, dass er hier zu einer ganz formellen Bestimmung gekommen ist, eben so formell wie etwa die wäre, dass eine Handlung gut sey, die einen guten Grund, oder Zweck u. s. w. habe. Er sucht diesem leeren Formalismus abzuhelfen, und eine nähere Bestimmung hinsichtlich des Inhalts der guten Handlung zu gewinnen. Bei diesem Bestreben nähert er sich nun in manchen Punkten der Ansicht von Sam. Clarke, indem auch er das Verhältniss der verschiednen Dinge, und ihre gegenseitige Angemessenheit zu beachten

nicht umhin kann: Es muss nämlich ein jedes Ding nicht nur beurtheilt werden, wie es an sich ist, denn dies gäbe nur eine einseitige Beurtheilung, sondern man muss zu gleicher Zeit alle Beziehungen des Dinges mit in Betracht ziehn, und es in seiner Ganzheit nehmen. Im andern Falle nehmen wir es nicht wie es ist, sondern wie es nur zum Theil ist, zum andern Theil aber nicht ist. Dies ist nun bei der Beurtheilung einer Handlung sehr wichtig. Z. B. Einer stiehlt ein Pferd und reitet damit fort, so ist zwar der Satz, dass das Pferd zum Reiten da sey, wahr, dennoch aber jene Handlung ein Unrecht, weil er das Pferd nur als Pferd und nicht zugleich als das Pferd eines Andern behandelt. Ein Satz hinsichtlich eines Dinges ist nur wahr, wenn er die ganze Natur desselben berücksichtigt, deswegen ist nur das wirklich wahr, was der Natur des Gegenstandes gemäss ist, und seiner Natur gemäss ihn zu behandeln, ist der Wahrheit gemäss, d. h. gut. Jenes nur formale Princip ist also näher dahin bestimmt, dass die Handlung gut ist, welche der Natur des Gegenstandes gemäss ist. Diese Natur ist nichts Andres als die Bestimmung desselben, und da diese ihm von Gott gegeben, so erscheint es als ein Ungehorsam gegen Gott, wenn die Dinge anders behandelt werden, als ihre Natur es verlangt. Was also bestimmt, wie sie behandelt werden müssen, sind nicht etwa der Vernunft inwohnende Gesetze *a priori*, — Wollaston nennt dies der Moral nur einen wankenden Grund geben, da

es keine solche allgemeine Vernunftprincipien gebe — sondern das grosse Gesetz der Religion, oder der Natur ist, dass die Dinge als das behandelt werden, was sie sind. (Damit bestimmt also nicht sowohl ein Sollen, als vielmehr nur das Seyn die Handlung und ihren Werth.) 2)

Aber auch diese Bestimmung scheint Wollaston noch nicht genügt zu haben, und er führt deswegen in seine Sittenlehre noch einen andern Begriff ein, den Begriff der Glückseligkeit, und sucht nun nachzuweisen, dass das Suchen derselben mit dem Verwirklichen der Wahrheit zusammenfalle. Beides, sagt er, sey so mit einander verbunden, dass Keines ohne das Andere denkbar, das Eine mit dem Andern gesetzt sey. Um den Begriff der Glückseligkeit zu fixiren, geht er von dem des Vergnügens aus. Vergnügen ist Bewusstsein von etwas Angenehmen, Schmerz von etwas Unangenehmen. Da das Bewusstsein dazu nöthig ist, so bestimmt nicht die äussere (Schmerz oder Vergnügen erregende) Ursache den Grad desselben, sondern dieser ist das Product der Ursache und des Grades der Perception, d. h. eine stärkere Ursache kann bei geringerer Perception einen schwächeren Grad von Schmerz oder Vergnügen erregen. Ein gleicher Grad von Schmerz und Vergnügen hebt sich auf, wiegt eines oder das andere vor, so ist der Ueberschuss die wahre Quantität von Vergnügen oder Schmerz, oder was dasselbe heisst, die Quantität wahren Vergnügens oder Schmerzes. Glückseligkeit ist nun

nichts Anderes als die Summe wahren Vergnügens. Ein Vergnügen, das mit einem grössern Schmerz erkauft wird, ist keine Glückseligkeit, weil hier ein Ueberschuss von Schmerz, also Unglückseligkeit, gesetzt ist, — eben so, wo Vergnügen und Schmerz gleich sind, ist keine Glückseligkeit, — sondern sie besteht in dem Ueberschuss des Vergnügens über den Schmerz d. h. im reinen oder wahren Vergnügen. Dieses kann nicht in Etwas bestehn, was der eignen Natur widerspricht; was mit der eignen Natur streitet, oder ihr verderblich ist, kann nicht angenehm seyn, und eben deswegen nicht glücklich machen. — Dieser Satz, welcher eigentlich Beides verbindet, das Princip der Glückseligkeit und der Wahrheit, ist von Wollaston nicht streng bewiesen; um es zu thun flüchtet er zu der Vorstellung von Gott, und zeigt, dass, wenn ein Geschöpf, indem es sich seiner Natur und also Gottes Ordnung widersetzte, glücklich wäre, es sich damit mächtiger zeigte als Gott, was absurd sey. Es ist hier eine Lücke nicht zu leugnen, sie kommt dadurch, dass Wollaston hier gleichsam auf der Schwelle steht, die zu einer weitern Moralansicht führt, welche bei empirischer Grundlage nicht ausbleiben kann, dem reinen Eudaimonismus. Nur noch auf der Schwelle, deswegen behauptet er durchgängig, dass die objective Beschaffenheit der Dinge das Handeln bestimme, zu gleicher Zeit aber ahndet er schon, dass das Bestimmende nur das eigne Vergnügen sey, — als Mitglied schiebt er ein, angenehm

und Vergnügen sey nur, was der eignen Natur und Bestimmung entspreche. Dies Mittelglied bleibt aber eine Versicherung, eben so wie es eine blosse Versicherung, oder, wie Wollaston selbst sagt, ein Postulat ist, dass Schmerz ein Uebel in seinem Sinn sey, d. h. eine Unwahrheit enthalte. Von hier aus geht er dann so weiter: Wahre Glückseligkeit kann nur das gewähren, was der Bestimmung des Wesens gemäss ist, und wenn das Wesen etwa doppelter Natur ist, wie der Mensch, was der Bestimmung seines edlern Theils entspricht. Daher macht den Menschen nur glücklich, was der Vernunft entspricht. Macht dem Menschen das Unvernünftige Vergnügen, so setzt er sich mit sich selbst in Widerspruch, indem er ausspricht: „er sei ein unvernünftiges Wesen," was ein unwahrer Satz ist. Da so das Verwirklichen der Wahrheit und das Suchen der Glückseligkeit ein und dasselbe ist, so beruht alle natürliche Religion auf der Vereinigung von Wahrheit und Vernunft und Glückseligkeit, und als ihre eigentliche Definition wird aufgestellt, sie sey das Suchen der Glückseligkeit durch Verwirklichen der Wahrheit und Vernunft. 3)

Wenn nun das Wesentliche dieser Lehre ist, dass die Beschaffenheit der Dinge das Handeln bestimmt, und also dasselbe durch das Erkennen derselben bedingt ist, so ist auf diesem Standpunkt für die Moral die theoretische Frage, wie wir die Dinge und ihre Beziehungen erkennen, von der grössten Wichtigkeit. Wollaston wirft sie sich daher auch auf. — Wenn er nun dieselbe nicht so beant-

wortet, dass er sie aus der Erfahrung oder gar den Sinnen stammen lässt, sondern vielmehr als die gewisseste Erkenntniss die von gewissen abstracten Ideen annimmt, deren Beziehungen uns unmittelbar gewiss sind, und den Inhalt zu den allgemeinen wahren Sätzen geben, deren Anwendung die particularen wahren Sätze sind, — so scheint dies dagegen zu streiten, dass er auf dem Standpunkt des Empirismus stehe. Dennoch ist es der seinige. Nur tritt hier der im §. angedeutete Fall ein, dass keine völlige Uebereinstimmung in seiner Ansicht von dem theoretischen und praktischen Geiste Statt findet. Ueber jenen eine neue Ansicht geltend zu machen, ist seine Bestimmung nicht gewesen; daher ist er hier noch nicht zum reinen Empirismus durchgedrungen. Vielmehr schwankt er. Bald besteht er auf der Sicherheit der Vernunft-Erkenntniss, — ja er zieht sie der sinnlichen Erkenntniss weit vor, weil diese letztere unsicher sey, da die Sinnesorgane fehlerhafter Dispositionen fähig sind —, dann wieder gesteht er zu, dass die Vernunft-Erkenntniss zu ihrem Anfange allerdings die sinnliche Erkenntniss habe, über die sie sich durch Abstraction zu allgemeinen Wahrheiten erhebe, — endlich aber spricht er sich wieder ganz im Sinne des Empirismus aus, wenn er nachdrücklich behauptet, dass der Geist von sich selbst keine so deutliche Vorstellung habe, wie von den Körpern, indem nur Gott sich wirklich erkenne. — In seiner Ansicht dagegen vom Praktischen zeigt sich dies

Schwanken nicht, immer ist das Handeln durch die Beschaffenheit der Dinge bestimmt. — Nachdem er sich nun jene Frage kurz beantwortet hat, geht er zu einer andern, wichtigern, über, nämlich zu der, ob der Mensch, wenn er nun auch das Wesen der Dinge erkannt hat, auch die Fähigkeit habe, dieser Erkenntniss gemäss zu handeln. Er sieht ein, dass ohne diese Fähigkeit er keine Verbindlichkeit haben kann, und nachdem er gesagt hat, dass die Verbindlichkeit sich nach dem Grade der Erkenntniss richte, so dass Jeder versuchen müsse, so weit er erkenne, dem gemäss zu handeln, beantwortet er die Frage nach der Freiheit des Menschen ganz dem empirischen Standpunkt gemäss, indem er sie als Thatsache ansieht, von deren Richtigkeit sich Jeder durch Versuch überzeugen könne. Ein solcher Versuch werde zeigen, dass eine absolute Prädestination nicht Statt finde, vielmehr Vieles in des Menschen Hand gegeben sey. Ganz beiläufig wird dann, eben nur als eine empirische Bemerkung hinzugefügt, dass die Macht des Menschen, eine Handlung zu unterlassen, viel weiter reiche, als die, eine zu begehn, da bei dem Letzteren weit häufiger hemmende Umstände eintreten. 4)

Nachdem Wollaston so die Grundlage seines Moralsystems gegeben, sucht er nun auch ein System der Pflichten darauf zu bauen. Natürlich geht seiner Ansicht gemäss immer erst eine theoretische Betrachtung desjenigen Objectes voraus, worauf das Handeln gerichtet ist. Es wird darum erst eine

Entwicklung der Eigenschaften Gottes gegeben, die nichs Eigenthümliches hat, und aus den Sätzen, die darüber handeln, leitet er dann die Pflichten gegen Gott ab, welche er auf die drei ersten Gebote des Dekalogs zurückführt. Er geht dann zur Betrachtung der Menschheit über, und nachdem er als den Zweck jeder Gemeinschaft, also auch als den Zweck des Zusammenlebens der Menschen überhaupt, die Glückseligkeit bestimmt hat, leitet er daraus das Gesetz ab, dass nichts geschehn dürfe, was die Glückseligkeit andrer Menschen turbire. Eben so aber ist dann endlich die eigne Glückseligkeit zu befördern nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht, da ihre Vernachlässigung den unwahren Satz involvirt, dass Glückseligkeit keine Glückseligkeit sey. — Den Schluss seines Werkes bilden die Vorschriften für das Leben in bestimmten Verhältnissen, in der Familie, so wie endlich die den Einzelnen als solchen betreffen, die hier natürlich übergangen werden müssen. 5) —

2) Eine solche Autonomie, wie sie dem handelnden Subjecte zukommt, wo es ein selbst aufgestelltes Ideal, kurz seinen eignen Gedanken zu verwirklichen hat, hatten weder Clarke noch Wollaston ihm gelassen. Dennoch ist bei ihnen die gute Handlung noch nicht ganz determinirt, und also der Spontaneität des Subjectes noch viel eingeräumt. Die Entscheidung nämlich, sich der Natur

der Dinge gemäss zu verhalten oder nicht, kommt allein ihm zu. Clarke spricht es ausdrücklich aus, dass die Thätigkeit des handelnden Subjectes ganz frei sey, ja dass das Erkennen gar nicht einmal einen Einfluss auf das Handeln habe, höchstens durch das handelnde Subject zu einer Veranlassung zum Handeln gemacht oder als solche genommen werden könne. Auch bei Wollaston erscheint es als ganz gleich möglich, die Lüge oder die Wahrheit zu verwirklichen, obgleich bei ihm schon ein Moment hervortritt, welches zu dem letzteren mehr determinirt, es ist nämlich der Wunsch nach der Glückseligkeit. Was hiermit angedeutet ist, muss, um diesen ganzen Standpunkt in seiner Reinheit darzustellen, mehr hervortreten. Dies geschähe, wenn auch das Sich-Entscheiden des Subjectes als das Product einer natürlichen Determination gefasst würde. Dies geschieht nun, indem der Begriff der angebornen Neigungen zum eigentlichen Mittelpunkte der Moralphilosophie gemacht wird. Diese werden nicht als das Product des Willens angesehen, sondern vielmehr sind sie das Erste, sie werden nicht von dem Subjecte gemacht, sondern es findet sich mit ihnen begabt. Die Neigungen bestimmen den Menschen, und indem er sich

von ihnen bestimmen lässt, handelt er gut. Mit einer solchen Ansicht nähert sich das Moralsystem natürlicher Weise dem antiken, heidnischen, Standpunkt, auf dem die Moral nur als Tugendlehre erschien, der moderne Begriff der Pflicht, welcher das negative Verhalten gegen die natürlichen Determinationen enthält, muss hierbei zurücktreten. Es ist deswegen nicht zu verwundern wenn der Mann welcher zuerst diesen Standpunkt geltend machte, durch die klassischen Studien gebildet war, ja, nicht nur hinsichtlich der Form sondern auch des Inhalts seiner Lehre, als in der schönen klassischen Zeit wurzelnd erscheint. Dieser Mann ist

Shaftesbury.

Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, der Enkel des ersten Grafen von Shaftesbury und Grosskanzlers von England, wurde in London am 26. Februar 1670 geboren, und empfing unter den Augen seines Grossvaters seine erste Erziehung. Wichtig ward es für ihn, dass auch der weibliche Theil derselben in die Hände der Mistriss Birch fiel, die, eines Schullehrers Tochter, das Latein und Griechische fertig las und sprach, so dass im eilften Jahre er in beiden Sprachen ziemlich fest war. Im Jahre 1683 kam er auf die Schule zu Winchester, und brachte dort eine Zeit zu, die Vieles schmerzliche für ihn hatte, da die politischen

Ansichten seines Grossvaters ihm auch unter den Lehrern der Schule sehr heftige Gegner erweckt hatten. Unter diesen Umständen war es ein Glück für ihn, dass *Dr.* Harris sich seiner annahm, und viel dazu beitrug, dass der edle und Freiheitsliebende Sinn des Knaben sich immer schöner entwickelte. Im Jahre 1686 verliess er die Schule und begab sich mit Einwilligung seines Vaters auf Reisen. Italien bildete den feinen Kunstgeschmack des Jünglings aus, Frankreich den feinen Anstand und die gesellige Gewandtheit desselben. Nach drei Jahren kehrte er zurück, und dem Neunzehnjährigen ward eine Stelle im Parlamente angeboten, die er ablehnte, um ganz der Philosophie und den schönen Wissenschaften zu leben. Im seinem vierundzwanzigsten Jahre wurde er doch zum Mitglied des Unterhauses gewählt, und blieb dies bis zur Auflösung des Parlaments im J. 1698, wo er, um seinen Gesundheitszustand zu verbessern, wieder ins Ausland reiste. Unter fremdem Namen hielt er sich fast ein Jahr in Holland auf, wo er mit Bayle und Le Clerc in Verbindung trat. Während dieser Zeit erschien ohne seinen Willen seine Abhandlung über die Tugend und das Verdienst. Er hatte dieselbe ganz jung verfasst, und einige seiner Freunde, unter ihnen Toland, besassen Abschriften. Dieser veröffentlichte sie. Shaftesbury, damit unzufrieden, kaufte die Exemplare auf, und gab nachher, im Jahre 1709, diese Abhandlung in der Gestalt heraus, in welcher sie sich jetzt in den *Characteris-*

ticks findet [1]). Bald nach seiner Rückkehr nach England starb sein Vater und er nahm seinen Platz im Oberhause ein. Zuerst gar nicht gesonnen an den öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen, liess dies seine innige Liebe zu seinem Vaterlande doch nicht lange geschehen. König Wilhelm schenkte ihm sein ganzes Vertraun und wollte ihn zum Staatssecretair ernennen, er zog aber die Unabhängigkeit der ehrenvollen Stelle vor. Nach dem Regierungswechsel zogen seine freisinnigen Grundsätze ihm manche Kränkungen zu, und er verliess im J. 1703 England aufs Neue und brachte eine Zeitlang im Auslande zu. Nachher lebte er, von Staatsgeschäften entfernt, nur der Wissenschaft. Im Jahre 1708 erschien sein Brief über die Schwärmerei [2]), veranlasst durch das Aufsehn, das in jener Zeit gewisse sogenannte Propheten aus Frankreich machten, in dem ein Geist edler Duldung sich zeigt. Verschiedne Angriffe, die diese Schrift erfuhr, hat er nicht beantwortet. Auch Leibnitz hat,

---

1) *An inquiry concerning virtue and merit;* findet sich in der Sammlung philosophischer Werke von Shaftesbury, die unter dem Namen *Characteristicks* (s. unten) herausgekommen ist, im zweiten Bande. — Von dieser Schrift hat Diderot eine französische Uebersetzung gegeben, welche von Vielen für ein eignes Werk Diderot's gehalten wird, und als solches auch der Sammlung von Diderot's Werken einverleibt ist. — In der französischen Ausgabe der Werke von Shaftesbury ist die Diderotsche Uebersetzung, nur sehr wenig verändert, zu finden.

2) *A letter concerning Enthusiasm, to My Lord* * * * bildet in den Charakteristicks Treatise 1. im 1sten Bande p. 1 — 55.

ohne den Verfasser zu kennen, eine Recension derselben geschrieben. Nachher erschien, im J. 1709, sein *Essay on the freedom of wit and humour*[3]), der namentlich gegen gewisse skeptische Ansichten gerichtet ist. — In diesem selben Jahre erschien auch eine Abhandlung unter dem Titel *The moralists, a philosophical rhapsody*[4]), philosophische Dialogen, in welchen ein Skeptiker von seiner Ansicht bekehrt wird durch einen liebenswürdigen und besonnenen Enthusiasten. Diese Abhandlung enthält besonders seine Ansichten über die Schönheit des Universums und den Geist, der es durchdringt. — Shaftesbury hatte eigentlich den Entschluss gefasst, unverehelicht zu bleiben. Mehr aus Nachgiebigkeit gegen seine Freunde, entschloss er sich zur Heirath. Einer sehr entschiednen Neigung, die er zu einer Dame fasste, stellten sich viele Hindernisse entgegen, und im J. 1709 verheirathete er sich mit einer Verwandten, die ihm einen einzigen Sohn gebar. Im J. 1710 erschien sein Soliloquy[5]). Sein Gesundheitszustand machte es ihm nothwendig

---

3) *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour, in a letter to a friend.* (*Charact. Vol. I. Treat. II. p.* 59 — 150). Hiervon erschien zuerst eine französische Uebersetzung *à la Haye* 1710, welche sich in der französischen Ausgabe von Shaftesbury's Werken findet.

4) *The moralists, a philosophical rhapsody, being a recital of certain conversations on natural and moral subjects*, bildet im 2ten Bande der Charact. Treat. V p. 181 — 443.

5) *Soliloquy or advice to an author.* s. Char. Vol. I. Treat. III. p. 151 — 364.

ein milderes Klima aufzusuchen; er ging nach Neapel; hier schrieb er noch eine, mehr ästhetische, Abhandlung über den Hercules am Scheidewege [6]), nebst einem begleitenden Briefe. Im J. 1713 starb er, 42 Jahr alt zu Neapel. Sein Leben, wie seine Schriften, zeigen uns einen edlen, im höchsten Grade gebildeten Mann, vom feinsten Gefühl, und dem gebildetsten Geschmack. Zwei Leidenschaften beseelten ihn, die für die Freiheit und die für die Wissenschaft. Nach seinem Tode sind noch einige seiner Werke herausgekommen [7]), so wie eine vollständige Sammlung aller, auch der früher gedruckten, veranstaltet worden ist [8]).

Da die Philosophie keine andere Bestimmung

---

6) *A notion of the historical draught or tablature of the jugdment of Hercules according to Prodicus* Lib. II, Xen. Mem. Socr. —

7) *Miscellaneous reflections* sind theils Beurtheilungen theils weitere Auseinandersetzungen der bisher genannten Abhandlungen.

Ferner erschienen im J. 1716 seine *Letters written by a nobleman to a young man at the university.* Diese sind in den Jahren 1707 und 8 an einen jungen Ainsworth geschrieben, der sich dem geistlichen Stande widmete.

Seine *Letters to Lord Molesworth* gab Toland im Jahre 1721 heraus; sie betreffen theils politische, theils häusliche Angelegenheiten, namentlich seine Vermählung.

8) *Characteristicks of men, manners, opinions, times, in three volumes by the Right Honourable Anthony Carl of Shaftesbury;* oft herausgegeben. Aufl. 4. 1727. — Deutsch: Charakteristiken Lpz. 1768.

Les oeuvres de Mylord Comte de Shaftesbury, contenant ses Charakteristicks, ses lettres et autres Ouvrages traduits de l'Anglais en François à Genève 1769. Vgl. 8vo.

haben kann, als in einem höhern Grade zu gewähren, was die gute Erziehung gibt, so ist auch die Aufgabe derselben gleich der Aufgabe der Bildung überhaupt: zu erkennen, was Recht in der Gesellschaft und schön in der Ordnung der Dinge ist. In dieser Weise bestimmt sich Shaftesbury seine Aufgabe, und folgert sogleich daraus, dass eine Hauptaufgabe seyn werde, den Begriff des Guten und der Tugend zu fixiren. Diese Untersuchung führt nun sogleich auf die Quelle alles Handelns. Jede Handlung geht hervor aus einer innerlichen Bestimmtheit des Handelnden, aus einer Neigung; was nicht in einer solchen seinen Grund hat, ist keine That des Subjectes, und kann daher weder gut noch schlecht genannt werden. Diese Werthbestimmung kann eine Handlung bloss dann erhalten, wenn sie der unmittelbare Gegenstand einer Neigung ist, welche den Willen des Handelnden bewegte. Eine Untersuchung über das Gute ist daher im Grunde eine über die Neigungen, und so geht er denn bald dazu über, ein System der Neigungen aufzustellen. Er unterscheidet hier dreierlei Neigungen, erstlich die Neigungen zu dem Allgemeinen oder Ganzen; diese werden bald gesellige (*social*), bald wohlwollende, uninteressirte (*generous* u. s. w.) genannt, gewöhnlich aber kurz mit dem Namen der *natural affections* belegt; zweitens solche Neigungen, die zu ihrem Object nur das eigne Wohl haben. In einem weiteren Sinne werden auch diese (*self-affections*), (die auch wohl

unter dem Namen *interestedness*, *self-love* befasst werden) natürliche genannt, indem sie mit den geselligen zusammen der dritten Art der Neigungen entgegengestellt werden, nämlich den *unnatural*, die weder auf das Wohl des Ganzen, noch auf das eigne gehen. 1)

Aus dem verschiednen Character der Willens-Determinationen leitet Shaftesbury den für sein Moralsystem so wichtigen Gegensatz dessen ab, was er als Gut und als Uebel bezeichnet. Die natürlichen Bestimmtheiten, die wir in uns finden, sind nämlich Freude oder Schmerz, Verlangen oder Widerwillen. Diese stehen in einem solchen Gegensatz zu einander, dass, was anwesend Freude, abwesend Schmerz verursacht, und umgekehrt. Ein solches nun, welches durch seine Gegenwart nothwendig in dem Geiste Unruhe und Widerwillen erregt, heisst ein Uebel; im Gegensatz dagegen ist das, welches durch seine Abwesenheit Unruhe und Trauer erregt, ein Gut, das endlich, welches weder durch seine Anwesenheit, noch durch seine Abwesenheit Schmerz erregt, ist gleichgültig. Bei dieser Begriffsbestimmung ist also der subjectiven Ansicht und Meinung ein weiter Spielraum gelassen; ein Uebel ist für das Subject, was es für ein Uebel hält, und umgekehrt. Um dieses Schwankende zu vermeiden, fügt Shaftesbury noch eine andere Bestimmung hinzu: Jedes Wesen hat in seiner ganzen Natur eine gewisse Bestimmung; alles nun, was in seinem Begehren und in seinen Neigungen der Art

ist, dass, wenn es realisirt wird, es seiner Bestimmung widerspricht, ist ihm nicht gut, sondern ein Uebel für dasselbe. Wenn nun beides so zusammentrifft, dass, was ihm als ein Gut erscheint, auch wirklich für das Wesen gut ist, dann nennen wir es ein reales Gut, oder ein wirklich Nützliches. Wäre die Behauptung richtig — sie ist es aber nicht —, dass nur das Interesse die Welt regiert, so würde auch die andere richtig seyn, die man so oft hört, dass nur die Lust ein Gut sey. Dieser Satz ist ohne nähere Bestimmung gar nicht zu verstehn, geschweige denn zuzugeben. Nimmt man nämlich das Wort Lust in dem Sinne, wie man es wohl braucht, wenn man sagt: ich habe Lust dazu, so ist jener Satz eine Tautologie, weil sichs von selbst versteht, dass nur ein Willensobject ein Gut seyn kann; — er ist ferner deswegen nichtssagend, weil dann Alles, sofern es gewollt werden kann, ein Gut genannt werden könnte. Es muss daher eine nähere Bestimmung hinzukommen, welche sagt, welche Lust ein Gut ist, oder was dasselbe heisst, wozu wir Lust haben sollen. Diese nähere Bestimmung wird die eigentliche Definition des Gutes enthalten, und nicht nur der allgemeine Gattungsbegriff der Lust. Eine solche nähere Bestimmung ist um so mehr nöthig, als Manche auch die Genüsse des Geistes und die Befriedigung der Vernunft mit dem Worte Lust zu bezeichnen pflegen, und dann, nachdem sie dadurch das Wort Lust zu Ehren gebracht haben, wieder zu dem gewöhn-

lichen Begriff von Lust zurückkehren, welcher nicht geistige, sondern sinnliche Befriedigung andeutet. In diesem, gewöhnlichen und bestimmten, Sinne wird nun in der Untersuchung das Wort Lust *(pleasure)* von Shaftesbury gebraucht, und von Befriedigung oder Genuss *(satisfaction, enjoyment)* unterschieden. Dass nun nichts Andres ein Gut seyn kann, als Etwas was Befriedigung gewährt, liegt in dem aufgestellten Begriff des Gutes; es fragt sich, welche Befriedigungen diesen Namen verdienen. Nichts kann diesen Namen führen, was ein bloss Vorübergehendes ist, und da nun jede einzelne Lust dies ist, so wird das Gut bestehn in der grösstmöglichsten Summe von Befriedigungen, d. h. der Glückseligkeit. Der Begriff der Glückseligkeit ist also gleichsam das Product einer Rechnung, und wird, wenn in dieser alle Data gegeben sind, eine eben so grosse Klarheit und Evidenz haben, wie sie bei andern arithmetischen Operationen sich findet. Um nun diese Rechnung richtig anzustellen, müssen die verschiednen Arten der Befriedigungen betrachtet und gegen einander abgewogen werden. Es gibt nun Genüsse leiblicher und geistiger Art. Dass die letzteren die grösseren sind, ist nicht nur allgemein zugestanden, sondern die Erfahrung bestätigt es, indem sie lehrt, dass geistige Freuden die grössten leiblichen Schmerzen ertragen lassen. Die geistigen Genüsse nun haben ihren Grund in den wohlwollenden oder gemeinnützigen Neigungen, nicht nur so, dass sie eine Menge von Genüssen zur Folge

haben, sondern in ihnen selbst liegt schon der Genuss. Wohlwollen zu haben ist selbst der grösste Genuss, ja selbst die Sorge, der Schmerz, den wir in der Theilnahme an Anderen empfinden, hat seine Süssigkeit. Dazu kommt dann, als Folge dieser Neigungen, dass jeder andere Genuss verdoppelt wird, indem wir einen Andern Theil daran nehmen lassen, und uns nun wieder seiner Mitfreude freuen. In diesen Neigungen liegt daher ein wahres Gut, weil wenn wir an der dauernden Neigung unsere Freude haben, diese selbst einen dauernden Character bekommen hat. Die gemeinnützigen Neigungen sind also das einzige Mittel, wodurch wir einer gewissen und wahren Glückseligkeit theilhaft werden. Es muss bemerkt werden, dass das eigentliche Object der geselligen Neigungen immer ein grösseres Ganze, ein System, ist; eine gesellige Neigung, die nur auf ein Einzelnes ginge, wäre ein Widerspruch in sich selbst, denn sie würde ja, indem sie uns auf ein Einzelnes beschränkt, von aller Gemeinschaft mit dem Uebrigen abhalten, also nicht gesellig *social)*, sondern vielmehr ungesellig *(dissociable)* seyn. Sie würde ferner, weil sie auf keinem vernünftigen Grunde beruhte, ihrer Natur nach vorübergehend und vergänglich seyn, also auch keine dauernde Glückseligkeit hervorbringen. Weil die geselligen Neigungen auf das grössere Ganze gehn, zu dem der Mensch selbst gehört, deswegen ist es ein blosser Schein, dass sie mit dem eignen Interesse unvereinbar seyen, vielmehr ist das Wohl des

Ganzen unerlässliche Bedingung für das des Einzelnen. 2)

Von den Begriffen des Guts und des Uebels macht nun Shaftesbury den Uebergang zu den Begriffen des Guten und des Schlechten. Es lässt sich bei einem eudämonistischen Moralsystem sogleich voraussetzen, dass zwischen beiden ein enger Zusammenhang Statt findet. Würde es irgend ein Geschöpf geben, das mit gar keinem seines Gleichen irgend eine Gemeinschaft hätte, so würden wir schwerlich dies Geschöpf ein gutes nennen, oder wir müssten voraussetzen, dass es ganz in sich vollendet und beschlossen, und nicht etwa der Theil eines grössern Ganzen sey. Sobald es aber dies wäre, könnte es auf keine einzige Weise ein gutes Geschöpf genannt werden, denn ein Theil, der sich isolirt, ist vielmehr zum Schaden des Ganzen da. Da nun jedes Geschöpf und auch der Mensch zu einem grösseren Ganzen gehört als integrirender Theil, so folgt daraus, dass jeder, je nach seinem Verhältniss zu demselben, gut oder schlecht genannt werden muss; gar kein Verhältniss dazu zu haben, ist ein Mangel, und also schlecht. — Der Mensch ist also beides, er ist etwas für sich, und zugleich ist er Glied eines grösseren Ganzen, damit ist also seine Bestimmung diese, dass beides in ein gehöriges Verhältniss gesetzt werde. Diese seine Bestimmung kann daher und muss Schönheit genannt werden, denn Schönheit findet dort Statt, wo viele Einzelne einem Zwecke untergeordnet sind, und, indem sie sind, doch

zugleich diesem Allgemeinen dienen. Schönheit ist deswegen Wahrheit, sie ist richtiges Verhältniss, Harmonie. Was harmonisch und im richtigen Verhältniss ist, ist schön, ist wahr, ist gut. Vorzugsweise kommt nun das Prädicat gut und schön den menschlichen Handlungen zu, und da diese ihre eigentliche Quelle in den Neigungen haben, so sind diese auch hinsichtlich ihrer Werthbestimmungen zu betrachten. Die unnatürlichen Neigungen sind in keinem Fall gut; die beiden andern Arten von Neigungen können gut oder schlecht seyn, je nachdem sie einen verschiednen Grad haben. Wäre nämlich der Mensch nur ein Einzelwesen, so würde die Selbstliebe schlechthin gut seyn; wäre er nur Theil eines grössern Ganzen, so wären es die wohlwollenden Neigungen. Da er aber beides ist, so wird nur dann jede dieser Neigungen gut seyn, wenn sie mit der andern in Harmonie steht. Eine zu starke Selbstliebe ist daher etwas Schlechtes, eben so aber auch die zu einem unnatürlichen Grade gesteigerte gesellige Neigung. Die übertriebne Selbstliebe, welche nämlich der Neigung zum Ganzen zu nahe tritt und mit ihr streitet, ist was man Selbstsucht nennt, und ist etwas Schlechtes. Eben so aber auch der Mangel jeder Selbstliebe, den man wohl so zu bezeichnen pflegt, dass man von dem Menschen sagt, er sey zu gut. Nur indem wir beides in ein harmonisches Verhältniss bringen, harmoniren wir mit der Natur und mit dem Universum, zu welchem wir gehören. Das Fehlerhafte

also und Uebertriebne in jenen fehlerhaften Neigungen besteht nicht sowol in dem hohen Grade derselben schlechthin, — als wäre eine sehr grosse Selbstliebe etwas Schlechtes, — sondern nur in ihrem abnormen Verhältniss zu der andern Neigung. Eine schwache Selbstliebe kann zu gross seyn und fehlerhaft, wenn die gesellige Neigung noch schwächer ist. Eben so auch umgekehrt. Damit aber fällt auch der Begriff des Guten mit dem des Wohls, und der des Schlechten mit dem des Uebels zusammen, und so ist denn auch für Shaftesbury der gehörige Grad der geselligen Neigungen, eben wie er gut ist, eben so auch das wahrhafte Mittel zum Wohl und zur Glückseligkeit; die übertriebne Selbstliebe ist ein Uebel, die unnatürlichen Neigungen machen elend. Die Tugend fällt mit dem Wohl zusammen, beide bestehn in dem Genuss des Schönen, und so kommt er denn, nachdem er zuerst als das Ziel der Philosophie das Gute bestimmt hat, itzt zu einer andern Begriffsbestimmung: Philosophie ist das Streben nach Glückseligkeit, und da Jeder mehr oder minder dies Streben hat, so muss auch von Jedem gesagt werden, dass er, bewusst oder unbewusst, philosophire. 3)

Es entsteht nun nur noch die Frage, wenn das Gute und Schöne in der richtigen Harmonie besteht, was entscheidet darüber, ob eine solche Harmonie Statt findet oder nicht? — Diese Entscheidung setzt nun Shaftesbury erstens in ein angebornes Gefühl des Guten und Bösen, welches angeborne Gefühl er

wohl auch Instinct nennt, und worunter er etwas versteht, was nicht Resultat der Kunst oder Bildung ist, sondern etwas Ursprüngliches, durch die Natur Gesetztes. Die Polemik Lockes nämlich gegen die angebornen Ideen hält er für schlagend höchstens gegen das Wort angeboren. Der Sache nach habe Locke ganz Unrecht, denn sonst müsse man Tugend und Laster auf blosse Satzungen zurückführen, was eben so absurd wäre, als wollte man den Grund, warum die Vögel nisten, in einer äussern Satzung finden. Es ist ein angeborner Instinct also, welcher über das Schöne und Nichtschöne entscheidet. Dieser Instinct ist Vernunft-Instinct, daher kommt er weder den niederen Geschöpfen zu, noch auch dem Menschen, sofern er sich nur sinnlich verhält; trotz dem aber ist er von der Natur uns eingepflanzt. Daher haben ihn auch alle Menschen, und selbst bei den verschiedensten Ansichten darüber, was gut oder schlecht ist, liegt ein Gemeinsames doch zu Grunde, nämlich der allgemeine Begriff des Guten, der uns von der Natur gegeben ist. — Von diesem moralischen Sinn, welcher durch die Natur gegeben ist, und der Keinem abgeht, ist nun unterschieden, was Shaftesbury als ein zweites Princip der Entscheidung zwischen Gutem und Bösem annimmt, und dies ist das moralische Urtheil oder der moralische Geschmack *(taste)*, das was wir Tact nennen möchten. Wie sich nämlich der Tact von dem natürlichen Gefühl dadurch unterscheidet, dass er, obgleich ein Unmittelbares, eine zweite Unmittelbar-

keit ist, weil durch Gewohnheit, Uebung, vermittelt, — eben so behauptet Shaftesbury von dem moralischen Geschmack, dass er nicht mit uns in die Welt gekommen, nicht angeboren, sondern durch Arbeit und Mühe erworben sey. Wie der Kunstgeschmack sich bildet, eben so auch der moralische Geschmack. Diesen moralischen Tact auszubilden, ist das eigentliche Ziel der Bildung; er verhält sich also zu dem angebornen moralischen Sinn ungefähr so, wie der gebildete Geschmack des Kunstkenners zu der Empfänglichkeit des blossen Naturalisten. Ueberhaupt tritt auf dem Standpunkt Shaftesbury's, wie das zu erwarten ist, wo nur die Schönheit angestrebt wird, eine grosse Analogie der Tugend und der Kunst hervor, er nennt gar den Tugendhaften einen *moral artist*, und die Virtuosität im schönen Handeln ist das Ziel, wozu der natürliche Sinn gleichsam das Talent, der gebildete Geschmack das Product der Ausbildung ist. Schönheit athmet, in Platonischem Sinne, dies ganze Moralsystem. 4)

3. Ausgehend von dem Interesse für die consequentere Ausbildung des Realismus — ein Standpunkt, den wir zur richtigen Würdigung dieser Ansicht einnehmen müssen — haben wir in Shaftesbury's Lehre im Vergleich mit Clarke und Wollaston einen Fortschritt anzuerkennen. Er besteht darin, das Shaftesbury das handelnde Subject natürlich determinirt seyn lässt, und ihm daher mehr, als

sie, von seiner Selbstständigkeit genommen hat (vgl. Thl. I. Abth. II. p. 102). Natürliche Neigungen also bestimmen das handelnde Subject. Es sind aber von ihm zwei Neigungen, welche das Handeln bestimmen sollen, angenommen. Die Entscheidung zwischen beiden ist zwar auch wieder in eine natürliche Determination gesetzt. Allein wir mögen nun den Act des Entscheidens, oder den Inhalt der Entscheidung ins Auge fassen, es wird gesagt werden müssen, dass auf der betretenen Bahn nicht weit genug fortgeschritten worden ist. Hinsichtlich des Ersteren nicht, denn neben dem natürlichen Gefühl wird zugleich der, durch eigne Thätigkeit und Uebung hervorgebrachte, auf Kritik und Beurtheilung beruhende, Geschmack zum Richter gemacht, und damit also über die natürliche Determination hinausgegangen. Hinsichtlich des zweiten aber eben so wenig. Denn Princip des Empirismus ist es, dass das Subject sich möglichst passiv verhalte gegen Alles, womit es zu thun hat. Im Praktischen wird daher diesem Standpunkt gemäss seyn, diejenige Neigung als die allein oder doch vorzugsweise berechtigte anzusehn, welche verlangt, dass das Subject sich hingebe. Dies geschieht bei Shaftesbury noch nicht, sondern bei aller Neigung, welche er

allerdings dazu zeigt, hat er diese Consequenz noch nicht gezogen. Die Selbstliebe, d. h. die Neigung sich zu behaupten, ist eben so berechtigt wie die, sich hinzugeben. In dieser Hinsicht waren Clarke und Wollaston eigentlich weiter gegangen, indem sie sich der Natur der Objecte zu unterwerfen vorgeschrieben hatten. Diesem Mangel nun wird abgeholfen werden dadurch, dass, wie Shaftesbury es gethan hatte, das Hervorgehn aus gewissen natürlichen Neigungen den Handlungen ihren Werth gibt, dass ferner, im Fall Neigungen mit einander streiten sollten, eben wie bei ihm, ein, nicht durch die Autonomie des Willens gesetztes, sondern natürliches Princip, zu entscheiden hat, — endlich aber, dass diese Entscheidung so ausfällt, dass die Neigung als die siegende und eigentlich werthgebende erscheint, die nicht auf die Behauptung der Selbstständigkeit geht, sondern vielmehr auf die Unterordnung unter die Objecte des Handelns. Im Letzteren würde dann eine Uebereinstimmung mit Wollaston und Clarke sich eben so zeigen, wie im Ersteren mit Shaftesbury. Der Mann nun, welcher diesen postulirten Fortschritt gemacht, und den entscheidenden moralischen Sinn so sehr auf die Seite der resignirenden, wohlwollenden Nei-

gung gestellt hat, dass er Beide fast identificirt, ist

Hutcheson.

Francis Hutcheson [1]) ist am 8. Aug. 1694 im nördlichen Irland geboren als der Sohn eines dissentirenden Predigers, zeigte früh neben guten Geistesgaben ein warmes Gefühl, und eine, sich selbst vergessende, Liebe, die schon in seiner Kindheit sich in vielen rührenden Zügen aussprach. Auf der Schule machte er die erste Bekanntschaft mit der Scholastischen Philosophie, von deren gründlichem Studium seine Schriften zeugen. Nachher studirte er Naturwissenschaften und Theologie in Glasgow, wohin er sich im Jahr 1710 begeben hatte. Die bekannte Schrift von Clarke, die ihn sehr interessirte, befriedigte ihn nicht, und veranlasste ihn sogar, an Clarke zu schreiben; es ist nicht bekannt, ob dieser antwortete. Nachdem er sechs Jahr in Glasgow zugebracht hatte, ging er nach Irland zurück. Er war im Begriff, Prediger in einer kleinen Dissentergemeinde zu werden, als einige Freunde ihn aufforderten, in Dublin eine Privatschule *(academy)* zu übernehmen. Er that es, und ward hier mit vielen bedeutenden Leuten bekannt, die viel Antheil an ihm nahmen. Hier kamen auch seine

---

[1]) Cf. *A system of moral philosophy in three books written by the late Francis Hutcheson etc. published from the original manuscript by his son Fr. Hutcheson, M. D. Vol. I et II.* 4. *the preface p. I—XLVIII.*

ersten Schriften [2]) heraus. Im Jahre 1729 erhielt er den Ruf an die Universität Glasgow, und hier war es besonders die praktische Philosophie, mit der er sich beschäftigte, wobei er namentlich mehr auf die Beobachtung, als auf die metaphysische Betrachtung sich einliess, und die ganze natürliche Organisation des Willens ins Auge fasste. Dabei vernachlässigte er aber die übrigen Theile der Philosophie nicht, wie seine *Synopsis Metaphysicae* [3]) zeigt, obgleich auch seine schriftstellerische Thätigkeit besonders der praktischen Philosophie zugewandt war, wie sowol sein kleineres Handbuch [4]), als auch das grössere Werk [5]) zeigt, welches erst nach seinem Tode herausgegeben wurde. In späterer Zeit ward ihm die Professur der Moralphilosophie in Edinburgh angeboten, aber zufrieden mit seiner Lage, lehnte er diesen Ruf ab, und blieb an der Universität, um welche er sich sowol durch

---

[2]) *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue etc. II ed. Lond.* 1726. *Treatise on the passions etc. IV ed.* 1756. Deutsch: Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und über das moralische Gefühl insonderheit etc. Leipzig 1760. 8vo.

Eine Vertheidigung des *Inquiry etc.* gegen Briefe, die unter dem Namen Philaretus im Londner Journal 1728 erschienen waren, findet sich ebendaselbst.

[3]) *Synopsis Metaphysicae, Ontologiam et Pneumatologiam complectens. Ed. III. Glasguae* 1749. kl. 8.

[4]) *Philosophiae moralis institutio compendiaria, Ethices et Jurisprudentiae naturalis elementa continens. Lib. III. Rotterod.* 1745. kl. 8vo.

[5]) s. Anm. 1.

seine philosophischen als philologischen Vorlesungen — das Studium des Griechischen erweckte er erst wieder daselbst — sehr verdient gemacht hat. Geliebt von allen, Schülern sowol als Lehrern, starb er im 53sten Jahre seines Alters, sechszehn Jahr nachdem er nach Glasgow gekommen war. —

Hutcheson bestimmt als das Ziel der Moralphilosophie die Richtung des Willens zu solchen Handlungen, welche die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschen befördern, fügt aber sogleich hinzu, dass sie diese Anweisung nur zu geben habe, indem sie nicht etwa auf eine übernatürliche Offenbarung, sondern nur indem sie auf Beobachtungen über die menschliche Natur, und auf Folgerungen daraus sich gründe. Der Complex von Regeln, welcher sich auf diesem Wege ergibt, ist das, was natürliches Gesetz *(law of nature)* genannt wird. Dem aufgestellten Begriffe gemäss wird also damit begonnen, einen Ueberblick zu gewinnen über die verschiednen Fähigkeiten und Vermögen des menschlichen Geistes, theoretische sowol als praktische. Alle Vermögen des Geistes lassen sich nämlich auf zwei Classen zurückführen, deren erstere Verstand genannt wird und alle Fähigkeiten des Erkennens unter sich befasst, während die zweite, oder der Wille, alle Formen des Begehrungsvermögens in sich schliesst. Was das theoretische Vermögen betrifft, so können wir dies übergehn, weil hier wenig Eigenthümliches enthalten ist, und der Ursprung der Ideen ziemlich in Locke's Weise erklärt wird. Wich-

tiger dagegen ist die Untersuchung über das Begehrungsvermögen. Das Begehren des Menschen ist nämlich zweierlei Art, entweder ein solches, welches der Mensch mit den Thieren gemein hat, dies ist das sinnliche Begehren oder der blinde Trieb, er besteht darin, dass, ohne eine bestimmte Vorstellung, der Mensch zu irgend einem Genuss getrieben wird. Er hat das Eigenthümliche, dass er aus einem Gefühl des Mangels hervorgeht, welchen man los zu werden sucht, und daher erlischt er auch in der Befriedigung; sobald nämlich die unangenehme Empfindung aufgehört hat, ist auch der Trieb zu Ende. Diese natürlichen, heftigen, blinden Triebe werden von Hutcheson Leidenschaften genannt *(passions)*. Von ihnen ist nun wesentlich unterschieden diejenige Art des Begehrens, welche einen ruhigen und vernünftigen Character hat, diese setzt die Vorstellung eines Ziels voraus, und wenn sie auch nicht Product einer Ueberlegung ist, vielmehr diese ihr meistens erst nachfolgt, so ist sie doch einmal darin von den Trieben unterschieden, dass hier die Vorstellung eines Gutes zu Grunde liegt, und dann dadurch, dass sie nicht nur in einem Gefühl des Unbehagens besteht. Diese Form des Begehrens wird nun vernünftiges Begehren, oder im eigentlichen Sinne Wille genannt, wobei noch der Unterschied gemacht wird zwischen dem ersten Wollen (der *velleitas*), welches der ganz bewussten Berathung vorhergeht, und dem wirklichen Wollen (der *voluntas efficax*), die ein Resultat derselben ist.

Dieses vernünftige Wollen wird nun von Hutcheson mit dem Namen Neigung *(affection)* bezeichnet, auch wohl *calm affection* genannt, indem es den *turbulent passions* entgegengesetzt wird. — (In der That ist dieser Name auch der passendste, da in der That Alles, was Hutcheson anführt, um beide von einander zu unterscheiden, das ganz richtige Bewusstseyn über den Unterschied von Trieb und Neigung verräth, nur dass, so richtig er die Neigung bestimmt, er den Unterschied zwischen Trieb und Leidenschaft ignorirt. Der Trieb nämlich ist die unmittelbare, nicht durch die Vorstellung vermittelte, Bestimmtheit des Willens, die auf nichts Anderes geht, als darauf, den empfundenen Widerspruch (Mangel) aufzuheben, sich daher negativ gegen den Reiz verhält und nothwendig erlischt, sobald dieser verschwunden ist. Dagegen ist die Neigung durch die Vorstellung vermittelt, und damit ist zugleich gesetzt, dass, worauf die Neigung geht, nicht sowol vernichtet werden soll, wie das was den Trieb reizt, sondern erhalten wird. Auch die Abneigung folgt dem Gegenstande und geht ihm nach. Neigung ist Verhältniss zu der Vorstellung des Gegenstandes, und da der Gegenstand als vorgestellter, d. h. gedachter, ein bleibender ist, hat auch sie einen bleibenden Character). — Zunächst ist also der Unterschied fixirt zwischen dem blossen Triebe und der Neigung. 1)

Damit ist aber nur hinsichtlich der Form der Willensdeterminationen Etwas bestimmt, und der

Inhalt derselben ganz unberücksichtigt geblieben. Was nun diesen betrifft, so kann das Wollen auf etwas gehn, was ein Gut oder Uebel nur ist für das wollende Subject, — da ist das Wollen selbstisch (*selfish*), oder es geht auf Etwas, was ein Gut oder Uebel ist für Andere, da ist es Wohlwollen (*benevolence*). Eins schliesst das andere aus, denn von Wohlwollen können wir nur dort sprechen, wo das eigne Interesse ganz schweigt. Dass es aber wohlwollende Willensregungen wirklich gebe, kann nicht bestritten werden, und was man dagegen eingewandt hat (z. B. dass, da wir diejenigen liebten, welche uns wohlgethan haben, unsere Liebe zu ihnen sich auf Selbstliebe gründe), beweist Nichts, man müsste denn behaupten und beweisen wollen, dass es in unserer Macht stünde, um irgend eines selbstsüchtigen Zweckes willen einen Andern zu lieben. — Indem sich nun diese zwei Arten von Gegensätzen schneiden, ergeben sich viererlei Arten von Willensdeterminationen: Erstlich selbstische Passionen, wie z. B. Hunger, Durst, Genusssucht u. s. w., zweitens wohlwollende Passionen, z. B. Mitleiden, Mitfreude u. dgl., wo sie den Character eines Affects bekommen; beide entstehen, ohne dass wir dabei eine Vorstellung von unserem oder Anderer Wohl haben. Zu diesen kommt drittens die beständige und unabänderliche Neigung zum eignen Wohl, und endlich die eben so beständige Neigung zum Wohl Anderer. — Mit diesen verschiedenen Willensdeterminationen ist nun Verschiednes

gesetzt, was als Ziel des Handelns oder als Gut erscheint; da wegen ihrer Verschiedenheit nicht alle zu gleicher Zeit befriedigt werden können, so entsteht itzt die Frage, wie die grösstmögliche Summe von Befriedigungen erlangt, d. h. die Glückseligkeit erreicht werden kann. Da die Glückseligkeit bestehen muss in dem dauernden Genusse des grössten Vergnügens, so werden diejenigen Willensdeterminationen, welche, eben wie ihre Befriedigungen, ihrer Natur nach vergänglich sind, die Glückseligkeit nicht gewähren können. Es bleiben also die Neigungen allein übrig. Die ruhige Selbstliebe, die erste von diesen, hat allerdings vor jenen dies voraus, dass sie nicht in dem Gefühl eines Mangels besteht, also nicht in der Befriedigung erlischt, sondern vielmehr von der Vorstellung eines Gutes ausgeht, also auch nach der Erreichung desselben ein angenehmes Gefühl geben wird. Wäre daher dieses die einzige Neigung, die sich in der menschlichen Seele fände, so würde Selbstliebe das Princip alles Handelns seyn müssen. Viele behaupten nun, dass sie es wirklich sey, und vergessen, dass es auch Neigungen gibt, welche völlig ohne eignes Interesse, und daher nicht der Selbstliebe untergeordnet sind. Es hat zwar einen Schein für sich, wenn behauptet wird, dass all unser Wohlwollen auch nur eine feinere Selbstliebe sey, vermittelst der Sympathie nämlich sey eine Freude eines Andern Freude erweckend, und so freuten wir uns eigentlich über den Genuss, den uns die Sympathie gewährt. Allein

wenn wirklich **nur** die Sympathie in solchen Fällen wirksam wäre, so müsste doch unsere Mitfreude oder unser Mitleiden in ganz constantem Verhältniss mit der Freude oder dem Leiden gleichviel welches Menschen, wachsen und fallen, wenn aber die Erfahrung lehrt, dass wir uns über **das** Gute **mehr** freuen, welches einem guten Menschen zu Theil wird, als über das, was einem bösen, so erhellt daraus, dass ausser dem blossen Mitfühlen noch etwas Andres in uns wirken muss, etwas was nicht von unserem Vorsatz abhängt, eben so wenig aber sich auf die Rücksicht auf unseren eignen Nutzen gründet, sondern eine Regung ganz uninteressirter Art ist. 2)

Dieses zweite Princip des Handelns ist nun, wie bereits gesagt ist, das ruhige Wohlwollen, oder die Neigung zum Wohl Anderer. Wenn nun aber diese beiden Principien, wie die Erfahrung uns lehrt, sich in uns finden, und die eine Neigung von der andern ganz unabhängig ist, so entsteht die Frage, wie sie doch, wenn etwa jede auf ein andres Ziel hinweist, beide befriedigt werden sollen, oder wenn dies nicht möglich ist, welche dann der andern unterworfen werden soll, die Selbstliebe dem Wohlwollen, oder dieses jener? Diese Schwierigkeit muss sich lösen, wenn man die moralische Natur des Menschen näher betrachtet: Das Vergnügen, welches irgend eine Empfindung begleitet, gibt uns zuerst den Begriff eines **Gutes**, wir nennen nämlich das ein **Gut** (oder auch ein **natürlich** Gutes), was

dieses Vergnügen macht, wenn es empfunden wird, und was dazu dient ein solches Gut zu empfinden, nennen wir ein mittelbar Gutes oder Nützliches. Beides suchen wir, weil unsere Selbstliebe uns dazu antreibt. Von dem Begriff des Gutes oder des Nützlichen ist nun wesentlich verschieden der des moralisch Guten, oder des Guten schlechthin. Wenn wir auch bei solchen Handlungen, die uns selbst betreffen, leicht versucht sind, das was für uns gut (d. h. natürlich gut, oder ein Gut) ist, für eine (moralisch) gute Handlung zu halten, so laufen wir diese Gefahr nicht bei der Beurtheilung solcher Handlungen, die uns selbst gar nicht betreffen, und da trennen wir die moralischen Werthbestimmungen streng von den Begriffen des Gutes und des Uebels. Wenn zwei Menschen uns eine gleiche Wohlthat erweisen, der eine aus Liebe zu uns, der andre aus Interesse oder aus Zwang, so sind beide uns gleich nützlich gewesen; wenn wir nun dennoch beide verschieden beurtheilen, so folgt daraus, dass wir hinsichtlich des Werthes der Handlungen noch andere Vorstellungen haben, als die sich auf unseren Nutzen beziehn, und das Vermögen, solche Vorstellungen zu haben, ist das moralische Gefühl oder der moralische Sinn. Es wird Sinn oder Gefühl genannt, weil wir, ganz wie bei der sinnlichen Empfindung, hier Ideen erhalten, ganz ohne dass dies von unserm Willen abhängt (also unmittelbar). Wir können diesen Sinn eben so gut Instinct nennen, nur versteht es sich von selbst, dass darunter

nicht ein körperliches Gefühl zu verstehn ist. Genug es ist ein angeborner moralischer Sinn in uns, der uns von der Natur gerade so eingepflanzt ist, wie den Thieren der Instinct. Kein Mensch ist ohne diesen Sinn, und er hängt weder von der Bildung noch vom Räsonnement ab. Wenn die Begriffe vom Guten und Bösen verschieden sind, so streitet dies nicht gegen die Allgemeinheit jenes Sinnes, eben so wenig, wie die Verschiedenheit des Geschmacks beweisen kann, dass das Schmecken dem Menschen nicht natürlich sey. Nur ausbilden können wir ihn, und üben, und dies geschieht, indem wir den Kreis, auf den unsere Neigung gerichtet ist, immer mehr erweitern, und immer mehr Gegenstände mit unserem Wohlwollen umfassen. Dieser moralische Sinn täuscht nicht; wo es so scheint, sind es nur irrige Vorstellungen von dem, was der moralische Sinn beurtheilt, die sein Urtheil falsch erscheinen lassen, dieses selbst ist aber immer richtig. Die Vorstellung von Gott kann allerdings dazu dienen, die selbstischen Neigungen zurückzudrängen, und so mittelbar dem moralischen Gefühl Raum zu verschaffen, abhängig ist es gar nicht von jener Vorstellung, dies lehrt die Erfahrung, welche zeigt, dass Solche, die kaum einen Begriff von der Gottheit hatten, dennoch die Begriffe von Ehre, Treue, Grossmuth, Gerechtigkeit kannten. Es ist ein vergebliches Bemühen, diese Begriffe aus dem eignen Interesse abzuleiten, sie stammen aus dem moralischen Gefühl, welches, stärker als das Interesse, von

ihm nicht überwogen werden kann, wohl aber im Stande ist, selbst das, was unser Interesse befriedigt, zu tadeln und dadurch uns unangenehm zu machen. Wenn dieser Sinn angeboren genannt wird, so heisst dies nicht, angeborne Ideen oder angeborne Wahrheiten behaupten. Von solchen ist nicht die Rede, sondern wie der äussere Sinn unmittelbar fähig ist, Eindrücke zu empfangen, eben so ist der moralische Sinn die Fähigkeit, angenehme oder unangenehme Eindrücke zu empfangen, noch ehe die Begriffe gut, nützlich u. s. f. ihm zum Bewusstseyn gekommen sind. Es verhält sich hier so, wie mit der unmittelbaren Lust an der Harmonie von Tönen, die nicht auf einer angebornen Kenntniss der mathematischen Proportionen beruht. 3)

Es bleibt nun nur noch übrig zu zeigen, welchen Inhalt denn diejenigen Handlungen haben müssen, welche von dem moralischen Sinn Billigung erhalten sollen. Hier stellt sich nun dieses richtende Princip ganz und gar auf die Seite der wohlwollenden Neigung: Jede Handlung, sagt Hutcheson, welche wir moralisch gut oder schlecht nennen, nennen wir nur so, weil wir sie als aus Zuneigung oder Abneigung gegen andre Wesen hervorgegangen ansehn. Der moralische Sinn billigt nur die Handlungen, welche, sie mögen sonst so verschieden seyn wie sie wollen, darin übereinkommen, dass sie auf das Wohl der Anderen gehen. Die Gemüthsstimmung daher, welche den höchsten Werth hat, und die höchste moralische Billigung erfährt, ist die be-

ständige leidenschaftslose allgemeine Liebe, oder das möglich ausgedehnteste Wohlwollen. Diejenigen Handlungen, welche aus der Selbstliebe hervorgehn, wenn sie auch nicht mit dem Wohlwollen streiten sollten, sind moralisch genommen ganz und gar gleichgültig. Auch dies endlich, was Einige behaupten, dass der moralische Sinn nur deswegen lehrte tugendhaft zu seyn, weil das Gefühl des Tugendhaftseyns angenehm sey, ist weit davon entfernt, diese Ansicht zu widerlegen. Vielmehr bestätigt es dieselbe, indem ja darin ausgesprochen ist, dass es einen Sinn gebe, dem die Tugend selbst angenehm ist, d. h. einen Sinn, welcher nicht auf den Nutzen, sondern auf das Tugendhafte geht. Das wahre Princip also des guten Handelns ist die Neigung in uns, für das Wohl Anderer zu sorgen, oder jener Instinct, der ohne alle Rücksicht auf das eigne Wohl uns eben so zur Liebe zu Anderen drängt, wie uns der natürliche moralische Sinn zwingt, das zu billigen, was aus solcher Liebe hervorgegangen ist. 4)

Weitere Ausbildung des Empirismus.

§. 10.

Uebergang von Locke zu dem skeptischen Empirismus Hume's.

Der Empirismus, wie ihn Locke und die englischen Moralisten geltend gemacht hatten,

war weit vom Ziele dieser Richtung stehen geblieben. Beide hatten noch übrig gelassen, was die Erreichung desselben verhinderte, obgleich bereits bei ihnen alle Punkte sich bemerklich machen, worin weiter gegangen werden muss. Was sie zaghaft nur andeuteten, kühn auszusprechen, ist die Aufgabe der auf sie Folgenden. Es machen diesen Fortschritt Mehrere, welche, an sie sich anschliessend, der eine von dem einen, der andre von einem andern Punkte aus, den Realismus seinem Ziele näher bringen. Welchen Theil dieser Aufgabe je ein Individuum zu realisiren hat, wird durch seine sonstige Stellung, namentlich seine Volksthümlichkeit, bedingt. In das englische Bewusstseyn fällt darum nur der erste Schritt, der weder dem Extrem dieser Ansicht schon ganz nahe bringt, noch auch unmittelbar die Grundlagen des sittlichen Lebens antastet. Die anderen, freilich eben so wesentlichen, Schritte zu machen, und endlich die ganze Richtung bis an ihr

Extrem durchzuführen, machen Individuen, die dem französischen Volke angehören, zu ihrer Aufgabe. Bei diesem ist in einer Zeit, wo die seyende Vernünftigkeit, wie sie in Sitte, Staat und Kirche sich ausspricht, ihre Herrschaft zu verlieren scheint, jener keckere und frivolere Sinn möglich, der dazu gehört, diese Richtung ganz consequent durchzuführen. — Jener erste Schritt besteht in der Correctur einer offenbaren Inconsequenz Lockes: Indem dieser alle Verhältnisse, in welchen die Objecte zu stehn scheinen, für etwas nur Subjectives erklärt, hat er die letzteren völlig vereinzelt und damit dem Denken entzogen. Nur ein Verhältniss hat er stehen lassen, allein dieses, das Substanzialitätsverhältniss, enthält im Keim alle Verhältnisse der Nothwendigkeit und des vernünftigen Zusammenhanges in sich. So lange aber vernünftiger Zusammenhang die Dinge noch bindet, weiss auch das vernünftige Subject die Vernunft als das Herrschende, und sich als berechtigt.

Vom vernünftigen Zusammenhange und der Nothwendigkeit die Objecte ganz zu befrein, beide in bloss subjective Vorstellungen zu verwandeln, und damit dem Subjecte den Wahn seines Bevorzugtseyns zu nehmen, ist das Geschäft des consequenten Empirismus von Hume.

1. Die blosse Bemerkung, dass was Locke und die Moralisten geleistet haben, dem Begriffe des extremen Realismus nicht entspreche, ist nur eine äussere Reflexion, die nicht darauf Anspruch machen kann, die Nothwendigkeit eines Uebergangs zu anderen Leistungen dargethan zu haben. Es handelt sich darum, in ihnen selbst nachzuweisen, wie sie über sich hinausweisen. Ein solches Hinausweisen aber kann in nichts Anderem bestehn, als in einem Widerspruch, in welchen sie sich mit sich selber gesetzt haben, und der seine Lösung postulirt. Worin diese Widersprüche in den einzelnen Punkten bestehn, und wie diesen Widersprüchen theils gleichzeitig, theils nach einander ihre Auflösung zu Theil wird, nachzuweisen, darin allein wird unser Geschäft bestehn, indem wir, immer wieder an Locke und die Moralisten anknüpfend, von ihnen den Ueber-

gang zu den folgenden philosophischen Systemen nachweisen wollen.

2. Wäre die Philosophie nur Eigenthum des Individuums, und wäre das Individuum nur ein für sich bestehendes Wesen ohne Zusammenhang mit einer grössern Sphäre, so wäre es zufällig, wo der philosophirende Geist die Individuen hernimmt, die für ihn arbeiten sollen. Aber ein jedes Individuum ist wie ein Kind seiner Zeit, so auch seines Volkes, und ist durch die politische, sittliche, religiöse Stellung desselben bedingt, und in Grenzen eingeschlossen, die nur der ganz Unwürdige zu überspringen sucht; unter den ganz Unwürdigen aber sind die nicht zu finden, die der Aufgabe genügen können, um welche sichs hier handelt. In England hatte der Empirismus sich erzeugt, es waren die edelsten Männer Englands, die ihn geltend gemacht hatten. Seine Consequenzen führten zu einem Extrem hin, welches in einem Lande, das aus einem Bürgerkriege zum selbst erkämpften gesetzlichen Zustand zurückgekehrt war, das einem ausschweifenden Hofe gegenüber die Achtung vor Zucht und Sitte nicht eingebüsst hatte, dem gerade durch die religiösen Spaltungen diese höheren Interessen nie fremd geworden waren, keinen Anklang finden konnte. Er war nicht

Heuchelei, welche jene Männer abhielt, die Consequenzen zu ziehn, sie waren wie ihr Volk und zogen sie deswegen nicht. Anders verhielt sichs in Frankreich, wo unter langjähriger Tyrannei der Staat zu einer Zwangsanstalt für die Niedern, zu einem bequemen Schutzmittel für die Grossen geworden war, wo ein widerliches Gemisch von Ausschweifungen und Frömmelei in den höchsten Regionen dem Volke ein Recht gab, die Sitte nicht zu achten und die Religion für eine blosse Form anzusehn. Hier bildete sich, namentlich in den gebildeten Ständen, eine Ansicht aus, die es ruhig geschehen liess, wenn alle substanziellen Grundlagen des sittlichen Lebens offen angetastet wurden, und in die Aeusserung jener Dame einstimmte, welche des Helvetius System mit den Worten begrüsste: *Cet homme a dit le secret de tout le monde.* Da eigentlich jeder wahre Philosoph nur das seines Volkes ausspricht, so konnte in England auf der betretenen Bahn nur so weit fortgegangen werden, als noch die Pfeiler des sittlichen Lebens nicht unmittelbar angegriffen wurden, d. h. nur im theoretischen Gebiet konnte ein Fortschritt gemacht werden, und auch hier nur in so weit, als die Anwendung auf das Praktische nicht zu sehr auf der Hand lag.

aber ist etwas Gutes; wie, wenn ein Schiff in einem Strom langsam geht, es seine Bewegung (das Positive) vom Strom erhält, die Langsamkeit aber (das Privative) durch seine eigne Schwere und Trägheit, so kommt auch in der bösen Handlung die Kraft von Gott, der das Vollkommne gibt, das Böse aus der Beschränkung des Menschen, die ihn verhindert das Vollkommne als solches aufzunehmen. Wollte man nun aber sagen da sey der Mensch doch nicht verantwortlich dafür, so vergisst man ganz, dass er diese beschränkte Natur hatte, ehe Gott ihn schuf; wenn Er in der idealen Ordnung der Dinge voraus sah, dass der Mensch sündigen werde, so hat er in dem Schöpfungsact denselben so gelassen wie er war. Darum ist auch durch die Präscienz Gottes die Freiheit des Menschen nicht beschränkt, da sich der Mensch itzt so bestimmt, wie er sich (von Ewigkeit her) selbst bestimmt hat. (Es kommen in gedruckten sowol als ungedruckten Sachen von Leibnitz Aeusserungen vor, welche zeigen, welches Gewicht er auf diese ewige Selbstprädestination gelegt hat, wie er aus ihr das Factum erklärt, dass unser Bewusstseyn uns wegen der einzelnen bösen Handlung verklagt, und doch zugleich uns sagt, sie sey eine nothwendige Aeusserung unseres Characters u. s. w. In allen diesen Punkten zeigt sich eine überraschende Aehnlichkeit, zum Theil mit Kant's Lehre von der intelligiblen Freiheit, noch mehr aber mit der Fassung, welche diese Lehre in Schellings Abhandlung über die Freiheit erhalten hat. Es

gibt kleine handschriftliche Fragmente von Leibnitz, welche mit dieser letztern fast wörtlich übereinstimmen.) 36).

War bisher das Verhältniss Gottes zur Welt nur in seinem Beginn aufgefasst, so ist schliesslich zu zeigen, wie Leibnitz dieses Verhältniss in seiner Dauer auffasst, und also von seiner Schöpfungslehre überzugehn zu der Lehre von der Erhaltung. Diese bestimmt er wiederholt als *creatio continua*. War nun aber die Schöpfung nur Verwirklichung des absoluten Zwecks, d. h. der Harmonie, so besteht auch die Erhaltung nur darin, dass für diese gesorgt wird. Hierin besteht die Vorsehung Gottes. Ihre Wirksamkeit aber ist verschieden nach ihren Objecten. Das ganze Universum nämlich zerfällt in zwei Reiche, der Complex aller nach mechanischen Gesetzen wirkenden Dinge ist das Reich der Natur, in welchem die wirkenden Ursachen herrschen. Ihm steht gegenüber das Reich der Gnade oder auch Gottes, welches den Complex der Dinge befasst, welche nach Zwecken wirken. Denkt man die Vorsehung auf das letztere beschränkt, so nennt man sie Gerechtigkeit und Heiligkeit, und unterscheidet beide von einander so, dass die erstere mehr das Physische betrifft (daher sie z. B. physische Uebel, Strafen, verhängt), die andere mehr auf das Moralische geht. Weil es aber ein und derselbe Gott ist, welcher als Architect in der Natur, als Monarch im Reich der Gnade herrscht, deswegen ist, obgleich jedes dieser Reiche seinen eignen Ge-

wie eine ausführlichere logische Betrachtung zu zeigen vermag, die erste Form der Nothwendigkeit, also Vermittlung mit sich selbst, d. h. es steht darin das Wirkliche, die Sache, zu sich selbst im Verhältniss. In welchem? Auf der einen Seite steht das durch sich Subsistirende, welches daher den Character der Nothwendigkeit hat, wie denn alle, denen es Ernst mit diesem Begriff war, die Substanz als das bestimmten, *quod in se est*, *cuius essentia involvit existentiam* oder ähnlich, auf der andern steht das Accidens, dieses ist das nur Gesetzte (*quod in alio est*), damit aber ist es als das noch nicht Wirkliche bestimmt (*cuius essentia non involvit existentiam*, —), das Accidens ist deswegen das Zufällige, d. h. seine Bestimmung ist zu fallen (*quare, quamvis existant, modos ut non existentes concipere possumus*, sagt Spinoza). Hat aber das Accidens keine volle Wirklichkeit, besteht das Wirkliche in ihm nur in der Substanz, so liegt eigentlich im Substanzialitätsverhältniss, dass die Sache nur sich selber setzt und sich gegenüber hat. In Wahrheit ist also jenes Verhältniss ein solches, wo auf der einen Seite die wirkliche Sache steht, aber als setzende, ursprüngliche (Ur-sache), auf der andern Seite gleichfalls ein Wirkliches, aber als Gesetz-

tes (Wirk-ung), d. h. die Wahrheit des Verhältnisses der Subsistenz und Inhärenz ist die Causalität. Beide stehen damit und fallen zusammen, jenes behaupten, heisst auch seine Consequenz gelten lassen, diese bestreiten, heisst auch ihre, in ihr aufgehobne und enthaltene Voraussetzung vernichten. Dies letztere aber muss geschehen, damit das denkende Subject nicht in seinem Denken einen Grund finde, der wachsenden Uebermacht der Objecte zu widerstehn. Ist nämlich aller vernünftige Zusammenhang in der Wirklichkeit geleugnet, zerfällt dieselbe in lauter vereinzelte Gegenstände, so wird sich die Vernunft nicht mehr als Herrn der Objecte wissen. Es liegt in der Natur der Sache, dass trotz aller Demonstrationen das denkende Subject nicht davon lassen kann, an diesem Zusammenhange festzuhalten, es wird daher in jenem Interesse nichts anders gethan werden können, als dass man den Zusammenhang nur in dem Subject statuirt, natürlicher Weise aber wird es dann nicht das Subject seyn, wie es sich zum Allgemeinen und Objectiven, d. h. zur Vernunft erhebt, welches jenem Verhältniss Realität leiht, sondern gerade die niedrigere Seite an dem Subject, wodurch es den unter ihm stehenden Geschöpfen nahe steht, wird die eigentliche

Quelle des Causalitätsbegriffs seyn. Leuchtet dies erst ein, so kann auch kaum länger widerstrebt werden, wenn verlangt wird, dass den einzelnen Objecten, wie sie von der vernunftlosen Macht des Zufalls beherrscht werden, alle Ehre gegeben werde. Diesem Ziele hat — ohne es selbst in diesem Grade zu wollen oder zu ahnden — durch den angedeuteten Schritt um ein Grosses die Philosophie näher geführt: Hume.

§. 11.

Leben und Philosophie des David Hume.

David Hume [1]) wurde zu Edinburgh am 26. April 1711 geboren. Obgleich aus dem Hause der Grafen Home oder Hume stammend, war doch seine Lage, da das ohnedies nicht beträchtliche Vermögen dem älteren Bruder zufiel, sehr beschränkt. Seine Mutter, die, jung Wittwe geworden, ganz der Erziehung ihrer Kinder lebte, bestimmte ihn zum Rechtsgelehrten, weil sie meinte, sein ruhiger, ja fast indolenter Character weise auf diesen Stand hin. Nicht ohne Talent, zeichnete er sich doch eben wegen jener Indolenz in seiner Jugend eben nicht vor An-

---

[1]) *The life of David Hume written by himself, published by Adam Smith with a supplement. Lond.* 1777. *12mo. Biographie universelle. Tom. XXI.*

Lowndes: The bibliographers manual of english literature. Lond. 1834. *8vo.*

deren aus. Der ihm bestimmte Stand sprach ihn nicht an, er beschäftigte sich mit alter und neuer Literatur und Philosophie. Dann sollte er Kaufmann werden, aber damit ging es noch weniger, und er ging im Jahr 1734 nach Frankreich, weil das Leben dort wohlfeiler war, und lebte theils in Rheims, theils in la Flèche in Anjou. An dem letzteren Orte verfasste er sein erstes Werk, den Tractat über die menschliche Natur [2]). Mit diesem kam er nach dreijähriger Abwesenheit nach England zurück, und liess es im folgenden Jahre drucken. Es wurde so wenig beachtet, dass Hume in seiner Selbstbiographie sagt, es sey ein todtgebornes Kind gewesen, da sich nicht einmal die Frommen darüber scandalisirt hätten. Einem Manne, den bei aller Gemüthsruhe doch eine grosse Sehnsucht nach literarischem Ruhme erfüllte, musste eine solche Erfahrung sehr schmerzlich seyn. Indess liess er sich nicht abschrecken, in einer veränderten Gestalt, in kleineren Abhandlungen, seine philosophischen Ansichten dem Publicum darzubieten. So erschien im J. 1742 zu Edinburgh der erste Theil seiner *Essays* [3]), moralische und politische Gegenstände betreffend, welche

---

[2]) *A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subject by David Hume. Lond.* 1738. 3 *Vol.* — Deutsch: D. Hume über die menschliche Natur, a. d. Engl. v. Ludw. Heinr. Jacob. Halle 1790. 91. 3 Bde. 8vo.

[3]) *Essays and Treatises on several subjects. Vol. I. Essays moral and political. Edinb.* 1741.

eine günstigere Aufnahme fanden. In den Jahren 1745 und 46 war er Lehrer bei dem Marquis von Anandale und begleitete dann den General Saint-Clair auf einer Expedition, die nach Canada bestimmt war, kam aber nur bis nach Frankreich. In demselben Jahre bewarb er sich um die Professur der Moralphilosophie in Edinburgh; vielleicht war es das Misstrauen der Geistlichkeit, welches bewirkte, dass Beattie ihm vorgezogen wurde. Im folgenden Jahre begleitete er den Gesandten Saint-Clair nach Turin und Wien. Am ersteren Ort arbeitete er seinen ersten Tractat ganz um, und gab ihn unter verändertem Titel [4]) als den zweiten Band seiner *Essays* heraus. Drei Jahre darauf erschien der dritte Band der *Essays* [5]), moralischen Inhalts. Hier hatte er doch wenigstens den Triumph, dass er von vielen Seiten sehr angegriffen wurde. Am heftigsten geschah dies durch Warburton, der unter dem Namen Hurd gegen ihn schrieb. Allmählig breitete sich der Ruf Hume's aus, und er wurde im Jahr 1752 Bibliothekar der juristischen Facultät zu Edinburgh, mit einem jährlichen Einkommen von 50 L. Hier, wo ihm die Quellen zugänglich waren, beschloss er eine Geschichte Englands zu schreiben. Er begann mit einer Geschichte dieses Landes unter der Re-

---

[4]) *Essays etc. Vol. II: Philosophical essays* (später *an enquiry*) *concerning human understanding. Lond.* 1748.

Französisch: *Essai philosophique sur l'entendement humain*, von Mérian, mit Noten von Formey. Amst. 1758. 2 Vol. 8vo.

[5]) *An enquiry concerning the principles of morals. Lond.* 1751.

gierung Jakobs des Ersten und Carls des Ersten [6]). Gerade der unpartheiische Geist, worin dies Werk geschrieben war, liess es keinen Anklang finden; in einem Jahr wurden nur 45 Exemplare abgesetzt. In derselben Zeit war aber auch der vierte Band seiner *Essays* [7]) erschienen. — Im Jahre 1756 erschien eine neue Abtheilung der englischen Geschichte [8]), und itzt fing dies Werk an einer grösseren Theilnahme sich zu erfreun, viele angesehene Leute interessirten sich für ihn, und es ward ihm eine königliche Pension ausgewirkt. Im folgenden Jahr erschien der fünfte Band der *Essays* [9]), und im Jahr 1759 der Theil der Geschichte Englands, welcher unter die Regierung des Hauses Tudor fällt [10]). Den Beschluss machte er, indem er im Jahr 1762 die frühste Geschichte Englands bearbeitete [11]). Im Jahr 1763 begleitete er den englischen

---

[6]) *The history of great Britain. Vol. I. containing the reigns of James I. and Charles I. Edinb.* 1754.

[7]) *Vol. IV. Political discourses. Edinb.* 1752.

[8]) *Vol. II. contains the common wealth and reigns of Charles II. and James II.* 1756.

[9]) *Four dissertations (the natural history of religion, of the passions, of tragedy, of the standard of taste). Lond.* 1757.

Die *Essays and treatises* sind oft erschienen, in den neusten Ausgaben gewöhnlich in 2 Bden, so *London print. for T. Cadell.* 1784.

[10]) *History of England under the house of Tudor.* 2 *Vol.* 1759.

[11]) *The history of England from Julius Caesars invasion to Henry VII.* 2 *Vol. Lond.* 1762.

[Die vielen Ausgaben der Gesch. v. Engl. s. bei Lowndes.]

Gesandten Lord Hertford nach Paris und wurde dort von der gebildeten Gesellschaft, sogar von Damen so schmeichelhaft empfangen, dass Grimm in seiner Schilderung [12]) mit Recht darüber spottet. Er machte hier Bekanntschaft mit Rousseau, den er im Jahre 1766 mit nach England nahm. Der totale Gegensatz der beiden Charactere liess geschehn, was man vermuthen konnte, Rousseau wurde bald misstrauisch gegen den gefälligen Freund, und als nun Horace Walpole einen fingirten Brief von Friedrich II. drucken liess, worin sich derselbe über Rousseau lustig machen sollte, brach dieser mit Hume, den er für den Verfasser jenes Briefes hielt. Der Streit bekam dadurch, dass Hume die Briefe Rousseau's an ihn öffentlich bekannt machte, einen unangenehmen Character, und dies scheint Hume gefühlt zu haben, als er in seiner Selbstbiographie, die überhaupt Vieles verschweigt, ihn mit Stillschweigen überging. Nachdem Hume im J. 1767 Unterstaatssecretair geworden, war er endlich äusserlich so gestellt, dass er im J. 1769 mit einem gesicherten Einkommen sich nach Edinburgh zurückziehn, und dort ganz der Musse leben konnte. Er genoss seine unabhängige Stellung in seiner zufriedenen ruhigen Weise, die ihn auch nicht verliess, als ein Unterleibsleiden sich bei ihm einstellte, das er bald als unheilbar erkannte. Er starb am 26. August 1776, indem er in seinem letzten Werk, seiner Selbst-

---

[12]) *Corresp. Tom. V. p.* 124.

biographie, noch mit dem Tode scherzte. Nach seinem Tode ist ausser dieser noch eine Schrift [13]) von ihm erschienen. Von einer andern [14]), die schon zu seinen Lebzeiten ihm zugeschrieben wurde, ist es nicht gewiss, ob sie von ihm ist. Er hat sie weder verleugnet, noch anerkannt. — Die Characteristik, die Hume selbst von sich gibt, ist vielleicht etwas zu schmeichelhaft, aber im Wesentlichen nicht unrichtig. In wissenschaftlicher Hinsicht zeichnet er sich durch Präcision und Genauigkeit seiner Untersuchungen, so wie durch tiefes Eindringen in seinen Gegenstand vor allen andern Philosophen dieser Richtung vortheilhaft aus. Seine Darstellungsweise ist sehr schön. Seine Lehre ist im Wesentlichen diese:

Der Skeptiker gilt überall für den gefährlichsten Feind der Religion, von dem sich alle Frommen, wie alle tieferen Philosophen, missbilligend abwenden müssten, — aber es ist noch die Frage, ob es wirklich jemals ein Individuum gegeben hat, das, wie man dies den Skeptikern nachsagt, jede Gewissheit ernstlich bestritten hat. Bei dieser Lage der Dinge ist es eine natürliche Frage, was denn eigent-

---

[13]) *Dialogues concerning natural religion.* Lond. 1779. 8vo.

[14]) *Essays on suicide and the immortality of the soul, ascribed to the late David Hume.* London 1783.

Seine philosophischen Werke sind ganz vollständig erst in neurer Zeit erschienen:

The philosophical works of David Hume, Esq., now first collected. Edinb. 1827. 4 Vol. 8vo.

lich unter einem Skeptiker zu verstehn ist, und in wie weit die Ansicht, die man als skeptische bezeichnet, möglich ist, oder auch Recht hat. Es gibt eine Art von Skepticismus, welche Descartes namentlich aufgebracht hat, wo der Zweifel aller Philosophie vorausgeht, und ein Schutzmittel gegen jedes übereilte Urtheil, so wie gegen daraus folgende Irrthümer seyn soll. Es wird da ein allgemeiner Zweifel empfohlen, und ein Misstrauen nicht nur gegen unsere Meinungen und Grundsätze, sondern sogar gegen unsere geistigen Fähigkeiten, die wir auch nicht eher anwenden sollen, als nachdem wir aus gewissen untrüglichen Principien ihre Sicherheit und wahrhafte Natur uns bewiesen haben. Dieser Skepticismus aber widerspricht sich selbst, da es nicht nur keine solche Principien gibt, sondern auch, wenn aus solchen etwas gefolgert wird, dies nur durch dieselben geistigen Thätigkeiten geschehen kann, gegen welche ein Misstrauen angerathen wird. — Von diesem Skepticismus ist nun ein anderer unterschieden, wo der Zweifel das Resultat der Untersuchungen ist, indem diese zeigen sollen, dass sowol die Thätigkeit des Verstandes keine Sicherheit gewähre, noch auch den Sinnen eine solche zukomme. In der That sind auch die Einwände gegen diese letzteren sehr schwer zu beseitigen. Zunächst lehrt freilich Jeden ein natürlicher Instinct, oder ein natürliches Vorurtheil, den Sinneseindrücken zu vertraun. Aber diese erste Ansicht ist sehr leicht zu widerlegen, indem eine genauere Betrachtung uns zeigt,

dass in der Sinneswahrnehmung doch eigentlich nicht der Gegenstand unserem Geiste präsent ist, sondern nur eine Vorstellung, oder ein Bild desselben. Daher werden wir sogleich gezwungen seyn, über das, was jener natürliche Instinct sagt, hinauszugehn, und irgend eine andere Ansicht auszusprechen, welche die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmungen sicher stellt. Eine solche Ansicht ist nun die, welche die Vorstellungen für Wirkungen der äusseren Gegenstände erklärt. Wie will man aber die Wahrheit dieser Ansicht beweisen? Seine Zuflucht zur Wahrhaftigkeit Gottes nehmen, heisst einen Umweg machen und zugleich zu viel beweisen, weil daraus folgen würde, dass unsere Sinne uns nie täuschen könnten. — Dazu kommt noch etwas Anderes: Die neueren Untersuchungen haben von vielen Eigenschaften der äusseren Objecte gezeigt, dass sie nur secundäre sind, d. h. nicht sowol Beschaffenheiten der Gegenstände, als nur Modificationen des empfindenden Subjectes. Eine sorgfältigere Untersuchung zeigt, dass dies auch von den sogenannten primären Eigenschaften gilt, da auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit sich darin von jenen nicht unterscheiden. Man sieht daher, dass, wo sich einer auf seinen natürlichen Instinct beruft, seine Ansicht mit der Vernunft streitet. Will er aber die andere Ansicht geltend machen, so stellt er sich erstlich dem natürlichen Instinct entgegen, und kann dann auch nicht einmal seine neue Lehre beweisen. Ja noch mehr, diese

seine zweite Ansicht erscheint sogar als vernunftwidrig, da es bewiesen werden kann, dass alle sinnlichen Qualitäten nur in dem Empfindenden sind und nicht im Gegenstande. Wenn nun der Skepticismus, auf diese Gründe sich stützend, in keiner Weise dem natürlichen Instinct und Gefühl nachgeben will, so entsteht daraus der übertriebne oder Pyrrhonische Skepticismus, der freilich durch kein Räsonnement zu widerlegen ist, seinen steten Widerleger aber an dem Leben findet, das ihn immer wieder zu Schanden macht, so dass ein solcher Skeptiker weder hoffen kann, Einfluss aufs Leben zu gewinnen, noch, wenn er ihn gewönne, dass er segensreich wäre. Es gibt aber allerdings einen Skepticismus, welcher an die Resultate des Pyrrhonismus oder einseitigen Skepticismus anknüpft, allein, indem er sie mit den Aussagen des gemeinen Menschenverstandes und der Reflexion über sich selbst in Einklang bringt, nicht nur keine Gefahr bringt, sondern vielmehr mannigfachen Nutzen gewährt, und das ist der gemässigte oder akademische Skepticismus. Dieser hat kein anderes Ziel, als unsere Untersuchungen auf das Bereich dessen zu beschränken, was die Fassungskraft des menschlichen Verstandes nicht überschreitet, und dadurch wirkt er vortheilhaft. Denn die meisten Einwände gegen alle Philosophie als Wissenschaft beruhen darauf, dass sie eine Menge Gegenstände behandle, die dem menschlichen Verstande unzugänglich sind. Der beste Weg darum, die Wissenschaft von diesen unnützen Fra-

gen zu befrein, ist, die Natur des Verstandes einer Untersuchung zu unterwerfen, welche zeigt, dass er für dergleichen Gegenstände nicht eingerichtet ist. 1)

Die Untersuchung über den Verstand und seine Grenzen, welche Hume also eben so wie Locke als die Grundaufgabe der Philosophie ansieht, beginnt er in ähnlicher Weise wie dieser mit der Frage, wie die Ideen in den Verstand kommen. Bei aller Verwandtschaft zwischen beiden, zeigt sich doch sogleich mancher Unterschied: Es kann nicht geleugnet werden, dass ein bedeutender Unterschied Statt findet zwischen den Vorstellungen, welche der Geist hat, wenn man z. B. Hitze empfindet, und denen, wenn man sich dieser Empfindung nur erinnert, oder durch die Phantasie sie anticipirt. Offenbar sind die ersteren stärker und deutlicher, und wir unterscheiden daher zweierlei Vorstellungen, von denen wir die stärkeren und lebendigern Eindrücke *(impressions)* nennen, die weniger starken aber und minder lebendigen Ideen *(ideas)*. Die letzteren haben zu ihrer Voraussetzung die ersteren, es gibt keine Ideen, wo es keine Impressionen gab, oder was dasselbe heisst, was gedacht wird, muss zuerst als Eindruck empfunden seyn. Die Eindrücke geben daher das erste Material zu allem Denken, es besteht nur im Nachbilden der Eindrücke und im Combiniren des, in den Eindrücken gegebnen, Materials. Der Streit gegen die angebornen Ideen hat nur dann eine vernünftige Basis, wenn man damit meint, dass alle unsere Gedanken nur Copien von Eindrücken

sind. Sonst sind die Ausdrücke in jener Polemik sehr ungeschickt. Unterscheidet man Eindrücke und Ideen, wie wir es gethan haben, und versteht man unter angeboren, was ursprünglich, und nicht einer andern Vorstellung nachgebildet ist, so muss man eigentlich sagen, dass alle Eindrücke angeboren, alle Ideen nicht angeboren sind. — Indem alle Ideen ihre eigentliche Quelle in den Eindrücken haben, ist uns damit auch ein Kriterium gegeben, wodurch wir erkennen, ob irgend ein philosophischer oder andrer Ausdruck eine wirkliche Bedeutung hat, oder ein blosses Wort ist. Wir brauchen nämlich nur zu fragen, von was für einer Impression ist diese Idee abgeleitet? Wissen wir dies nicht anzugeben, so haben wir ein Recht, gegen einen solchen Ausdruck misstrauisch zu seyn. — Nachdem nun der Unterschied der Ideen und Eindrücke fixirt ist, bei welcher Unterscheidung sich zeigt, dass beide nur quantitativ verschieden sind, geht Hume dann dazu über, die Objecte des Verstandes näher ins Auge zu fassen: Der Inhalt aller unserer Erkenntnisse besteht einmal aus Verhältnissen von Ideen — (Locke hatte dies allein als den Inhalt der Erkenntniss angesehn —) — und dann aus Thatsachen. Die Gegenstände der Geometrie, Algebra, Arithmetik, kurz alle Sätze, welche intuitive oder demonstrative Gewissheit haben, gehören zu den ersteren. Von ihnen gibt es eine Erkenntniss rein aus der Vernunft *a priori*, ohne dass man dazu irgend eines wirklich existirenden Dinges gewiss seyn müsste.

Die einzigen Gegenstände dieser Art, und also auch die einzigen, welche eigentlicher Gegenstand der Demonstration sind, betreffen Grösse und Zahl, alle Versuche auch andere Gegenstände der Demonstration zu vindiciren, arten in Sophisterei und Täuschung aus. Thatsachen, die zweiten Gegenstände der menschlichen Erkenntniss, sind nicht so gewiss, wie jene erstgenannten, und so sehr wir auch von ihnen überzeugt seyn mögen, so ist doch unsere Ueberzeugung von ihnen nicht der Art, wie von jenen; da ihr Gegentheil nämlich immer möglich ist, und keinen Widerspruch enthält, geben sie uns kein Gefühl nothwendiger Wahrheit, was die ersteren begleitet. 2)

Es entsteht nun die Frage, wie werden wir denn der Thatsachen gewiss? Von solchen, die uns unmittelbar gegenwärtig sind, könnte man glauben, sie seyen uns evident durch ihre unmittelbare Empfindung, es bleibt aber die wichtigere Frage: Wie überzeugen wir uns von der Wahrheit solcher Thatsachen, welche weder unseren Sinnen unmittelbar, noch auch, als von uns früher empfunden, unserem Gedächtniss gegenwärtig sind? Offenbar durch Schlussfolgerung. Diese aber ist wesentlich verschieden von der Schlussfolgerung in der Demonstration, welche sich wesentlich in identischen Sätzen bewegt; diese Schlussfolgerung hat einen ganz anderen Character, sie ist eine mehr subjective, man kann sagen moralische (*moral*). Alle Schlussfolgerungen nämlich, welche Thatsachen betreffen, gründen sich

auf das Causalitätsverhältniss, wir schliessen auf eine Thatsache zurück, weil wir etwas wahrnehmen, was uns als eine Wirkung derselben erscheint. Dieses Verhältniss aber kann niemals *a priori* erkannt werden, denn da die Wirkung etwas Andres ist als die Ursache, die Erkenntniss *a priori* aber nur zu Gleichem fortgeht, so kann die Wirkung nicht in der Ursache entdeckt werden. Auf das Verhältniss von Ursache und Wirkung gründen sich alle unsere Schlüsse hinsichtlich der Thatsachen, jenes Verhältniss aber kennen wir nicht durch die Vernunft, woher denn? Die Antwort ist leicht: Die Erfahrung lehrt uns dies Verhältniss kennen. Aber wir können uns auch bei dieser Antwort nicht befriedigen, sondern wir müssen weiter fragen, wie wir denn aus dem, was die Erfahrung uns zeigt, etwas folgern, und was das Fundament aller der Schlüsse ist, die sich auf Erfahrungen gründen, und da müssen wir behaupten, dass wenn wir nun auch die Erfahrung vom Causalitätsverhältniss gemacht haben, wir nicht durch Räsonnement oder irgend ein Thun des Verstandes weiter schliessen. Dieses letztere könnte nur dann der Fall seyn, wenn das, woraus gefolgert wird, mit dem, worauf man schliesst, denselben Inhalt hätte. Allein der Satz: Ich habe gefunden, dass dieses Ding (die Ursache) immer von einem anderen (der Wirkung) begleitet wird, ist durchaus nicht derselbe mit diesem: ich sehe voraus, dass auf diese Ursache diese Wirkung folgen wird. Es ist gewiss, man schliesst von dem einen auf den

andern, aber weil es verschiedene Sätze sind, so kann der Uebergang kein Vernunftschluss seyn, es müsste zwischen beiden sich noch ein *terminus medius* finden, welcher ganz unbegreiflich ist. Es lässt sich aber leicht zeigen, dass es sich hier nicht um einen Vernunftschluss handelt: Alle unsere Folgerungen und Schlüsse aus Erfahrungen kommen eigentlich auf diesen einen Satz hinaus: Von ähnlichen Ursachen erwarten wir ähnliche Wirkungen. Wäre bei dieser Erwartung ein Vernunftschluss die eigentliche Basis, so müsste sie bei einer gemachten Erfahrung eben so stark seyn, wie, wenn wir oft dasselbe erfahren haben. So aber ist es nicht. Es wird also offenbar jene Erwartung sich auf das gründen müssen, wodurch sich die hundertste Erfahrung von der ersten unterscheidet. Offenbar findet zwischen beiden kein andrer Unterschied Statt, als dass bei der letzten der Geist es schon gewohnt ist, die Wirkung auf die Ursache folgen zu sehn. Und so haben wir in der That das Princip gefunden, worauf sich alle Schlüsse aus Erfahrungen gründen, es ist die Gewohnheit (*custom, habit*). Daraus, dass wir es gewohnt sind, dass ein Ding auf ein anderes der Zeit nach folgt, bilden wir uns den Begriff, dass es aus ihm folgen müsse, d. h. den Causalitätsbegriff. Was von der Causalität gilt, gilt nun von allen Verhältnissen der Nothwendigkeit. Wir finden in uns Begriffe, wie den der Kraft und Aeusserung, und überhaupt den Begriff des nothwendigen Zusammenhanges. Sehen wir zu,

wie wir zu dieser Idee kommen: Durch die Empfindung nicht, da die äussern Objecte uns wohl gleichzeitiges Zusammenseyn, aber nicht nothwendigen Zusammenhang zeigen. Also vielleicht durch Reflexion? Zwar scheint es, als wenn wir zu der Idee einer Kraft kommen könnten, indem wir bemerken, dass auf den Befehl unseres Geistes die Organe des Leibes ihm Folge leisten. Allein, da wir weder die Mittel kennen, durch welche er wirkt, noch auch alle Organe des Körpers durch den Willen bewegt werden können u. s. w., so folgt, dass wir sogar hinsichtlich dieser Wirksamkeit auf die Erfahrung angewiesen sind, und da diese uns eben nur häufiges Beisammenseyn, aber nicht realen Zusammenhang zeigen kann, so folgt, dass wir zum Begriff der Kraft oder auch jedes nothwendigen Zusammenhanges nur dadurch kommen, dass wir gewisser Uebergänge in unseren Vorstellungen **gewohnt** sind. Indem so diese Uebergänge nur etwas Subjectives sind, wird auf diesem Standpunkt die Frage nach der Association der Vorstellungen eine Cardinalfrage. Hume bemerkt, dass ein Zusammenhang zwischen Ideen, nach welchem die eine sogleich auf die andere hinweist, nicht geleugnet werden kann, und führt dann diese Association auf diese drei Principien zurück: Aehnlichkeit der Vorstellungen, Gleichzeitigkeit oder Gebundenseyn an denselben Raum (*contiguity*), und das Hauptverhältniss, welches bereits betrachtet wurde, die Causalität. Eine Idee wird durch die Association mit

andern **stärker**, und da nur auf der Stärke der Idee unsere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit beruht, so gründet sich diese am Ende nur auf Ideenassociation. 3)

In der früheren Schrift*) hatte Hume auch den Begriff der Subsistenz und Inhärenz einer ausführlichen Erörterung unterworfen, die er in der Umarbeitung, wie sie sich in den *Essays* findet, weggelassen hat, wahrscheinlich weil was von der *necessary connexion* überhaupt gilt, eben so seine Anwendung auf das Verhältniss der Substanz und ihrer Accidenzien findet. Auch dieses Verhältniss fasst er nicht als ein objectives, sondern führt es auf die blosse Gewohnheit zurück, welche uns zeigt, dass gewisse Impressionen immer mit andern verbunden erscheinen, und uns daher glauben lässt, dass es ein reales Band derselben geben müsse. (Locke, welcher von allen Verhältnissen nur dieses als ein reales hatte gelten lassen (s. p. 53 seq.), war eigentlich darin schon vorausgegangen, denn wenn er gleich nicht der Gewohnheit **allein** diesen Begriff vindicirte, so räumte er derselben doch ein grosses Gewicht bei der Bildung desselben ein). Da nämlich eine jede Idee von einer vorhergehenden Impression abgeleitet ist, so müsste, wenn der

*) *Treatise of human nature etc.* Da mir von dieser Schrift das Original nicht zugänglich war, sondern nur die deutsche Uebersetzung von Jacob, so werde ich, wo ich Sätze derselben anführe, die Stellen, wo sich dieselben in dieser Uebersetzung finden, gleich unter dem Text anzeigen.

Begriff der Substanz wirklich Realität haben sollte, sich ein Eindruck nachweisen lassen, der ihm den Inhalt gibt, was undenkbar ist [1]. Wir haben keinen Begriff von der Substanz, der verschieden wäre von dem Complex ihrer Eigenschaften, und so bedeutet das Wort Substanz nichts mehr, als das Zusammenfassen mehrerer einfachen Ideen unter einen Namen [2]. Die Fragen darum, ob unsere Vorstellungen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhäriren, sind absolut nichtig, da man ja nicht einmal die Worte verstehn kann, aus denen sie besteht [3]. Dieses Verwerfen des Substanzbegriffes überhaupt, führt nun Hume zu manchen interessanten Folgerungen: Offenbar ist das, was man Selbst oder Ich nennt, ein solches Substanzielles. Es ist daher consequent, dass Hume leugnet, dass dem Begriffe des Selbsts oder Ich eine wirkliche Realität entspreche [4]. Sollte nämlich dieses Selbst eine reale Idee seyn, so müsste ihr ein Eindruck zu Grunde liegen, und, da das Selbst eine continuirliche Idee seyn soll, ein stetiger Eindruck, was sich widerspricht [5]. In der That ist das Selbst oder Ich nur der Complex vieler, schnell auf einander folgender, Vorstellungen [6]. Diesem Complex leihen wir Ein-

---

[1]) Ueber die menschl. Nat. I. p. 455.
[2]) Ebendas. p. 48.
[3]) Ebendas. p. 457.
[4]) Ebendas. 487.
[5]) Ebendas. 488.
[6]) Ebendas. 490.

heit vermittelst eines erdichteten Begriffs, den wir Seele, Selbst, Ich nennen. Wir kommen dazu dadurch, dass wir den Begriff von Stetigkeit eines Objectes haben, zugleich aber auch eine Idee von der Succession verschiedener in Verhältniss zu einander stehender Objecte, je mehr nun die letztere den Character der Allmähligkeit hat, um so weniger unterscheiden wir beide von einander, und um uns nun den Widerspruch zu verbergen, welcher in dem gleichzeitigen und dem abwechselnden Festhalten beider Ideen statt findet, verstecken wir uns hinter den fingirten Begriff der Substanz, oder auch des Selbstes, als eines unbekannten Etwas, das bei dem Wechsel die Identität mit sich behauptet [7]). Wie darum der Verstand nie eine reale Verknüpfung unter den Objecten bemerkt, so kann auch jene Verbindung der Vorstellungen, die wir mit dem Worte Selbst bezeichnen, nicht eine reale seyn [8]), sondern es muss auf einer Illusion beruhen, wenn wir sie dafür halten.

Die Frage also, ob die Seele eine immaterielle Substanz ist, muss als eine ganz unverständliche bei Seite gelassen werden. Wohl aber kann man eine Antwort darauf suchen, was man eigentlich mit jener Frage wissen will, und warum sie solches Interesse hat: Nämlich man will wissen, ob unsere Vorstellungen von körperlichen Zuständen und Be-

---

[7]) Ebendas. 491 seq.

[8]) Ebendas. 502.

wegungen bewirkt sind. Die Vergleichung der Begriffe Denken und Bewegung zeigt uns, dass beide von einander verschieden, die Erfahrung, dass sie beständig vereinigt sind. Da aber dies beides uns eben den Begriff der Causalität gibt, so können wir mit Gewissheit schliessen, dass die Bewegungen die Ursache der Gedanken seyn können und wirklich sind [9]. Bedenkt man nun, dass nach Hume die Seele oder das Selbst oder das Gemüth, wie man es nenne, nur der Complex der Vorstellungen ist, natürlich also mit den Vorstellungen selbst auch der Complex derselben aufhört, so sieht man, dass er eine Existenz des Selbsts, nachdem die körperliche Bewegung aufgehört hat, unmöglich annehmen kann. Sollte daher auch die Abhandlung über den Selbstmord und die Unsterblichkeit nicht von ihm seyn, so ist doch das Räsonnement in derselben ganz seinem Systeme gemäss. Es ist folgendes: Wo zwei Objecte so enge mit einander verbunden sind, dass jede Veränderung in dem einen eine Veränderung in dem andern nach sich zieht, muss man schliessen, dass wo das eine aufhört, auch das andre aufhöre. Dies aber ist das Verhältniss zwischen dem Leibe und dem Complex der Vorstellungen. Eine Unsterblichkeit des letztern ist darum nicht glaublich. — Eine praktische Folgerung aus dieser Lehre zieht jene Abhandlung, indem sie sagt, dass der Selbstmord erlaubt sey.

---

9) Ebendas. 481. 482.

Wenn nun nach dieser Lehre allem, was wir vernünftigen Zusammenhang nennen, die Objectivität abgesprochen, und seine Geltung nur auf das Subject beschränkt wird, so ist eine nothwendige Folge davon, dass auch die ganze Lehre von der Erkenntniss und ihrer Sicherheit eine wesentliche Modification erleiden muss. So lange nämlich die Vernunft in den Objecten vernünftigen Zusammenhang, d. h. sich selbst, erkannte, gab es ein wirkliches Wissen, und war andrerseits das Erkennen ein Eigenthum des Menschen, weil er Vernunft ist. Itzt aber ändert sich dies. An die Stelle des Wissens tritt das Annehmen und Glauben, ein Percipiren, welches nicht ausschliesslich dem Subject als vernünftigen zukommt.

Durch die Schlüsse aus der Erfahrung können wir uns zwar über die unmittelbaren Wahrnehmungen des Sinnes erheben, aber nie von ihnen unabhängig werden. Vielmehr muss der Anfangspunkt einer solchen Schlussfolgerung immer entweder eine sinnliche Wahrnehmung oder eine Spur derselben im Gedächtniss seyn. Die Gewohnheit, dass auf ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen folgen, und die unmittelbare Gegenwart einer solchen Ursache oder Wirkung sind daher dazu nöthig, dass wir auf eine Wirkung oder Ursache schliessen können. Diese Gewissheit nun, welche auf eine unmittelbare Wahrnehmung sich gründet und durch die Gewohnheit vermittelt ist, nennt Hume Glauben *(belief)*. Das Glauben ist ihm eine Function der Einbildungskraft,

und unterscheidet sich von der Fiction oder blossen Einbildung nur durch ein unwillkührliches Gefühl der Sicherheit, begründet durch eine grössere Lebendigkeit dessen, was Gegenstand des Glaubens, vor dem, was nur in der Einbildung sich findet. Wenn daher den Sinnen oder dem Gedächtniss Etwas sich präsentirt, was der Geist gewohnt ist als die Ursache von etwas Anderem zu sehen, so muss er überzeugt seyn, jenes werde folgen, und dies Gefühl der Ueberzeugung ist eben Glauben. Hume nennt es eine Art von prästabilirter Harmonie, dass die Gewohnheit uns in unserem Denken eben so von Ursache zur Wirkung übergehen lasse, wie in der Wirklichkeit die Dinge auf einander folgen, jedoch nicht ohne einen leisen Spott gegen diejenigen, welche hierin wirklich einen Zusammenhang sehen möchten. Der Glaube beruht nach dieser Ansicht nicht auf Vernunftbeweisen, und wenn man mit Locke alle Erkenntniss in demonstrative und wahrscheinliche eintheilen will, so gibt das Glauben allerdings nur Wahrscheinlichkeit und nicht Gewissheit. Indess möchte es richtiger seyn dreierlei Weisen der Erkenntniss zu unterscheiden, da von den strengen Vernunftbeweisen (*demonstrations*) die Erfahrungsbeweise (*proofs*) unterschieden sind, ohne doch blosse Wahrscheinlichkeitsbeweise (*probabilities*) zu seyn, da sie auch nicht bezweifelt werden. Wenn so das Glauben ganz von dem Räsonnement unabhängig gemacht ist, so ist es eine nothwendige Folge davon, dass es der niederen Natur des Men-

schen vindicirt wird. Nicht nur, dass Hume dies entschieden ausspricht [10]), nicht nur, dass er auch den Thieren die Fähigkeit des Glaubens zuschreibt, sondern er sieht gerade in dem Factum, dass auch die Thiere eine Vorstellung von Causalität haben und Zukünftiges erwarten [11]), also glauben [12]), eine Bestätigung seiner ganzen Ansicht, und fordert jede andere auf, auch so den Beweis für ihre Wahrheit zu führen, dass sie die thierischen Perceptionen gleichfalls erkläre [13]). Er macht sich dann selbst den Einwand, wie es denn komme, dass die Menschen in den Schlüssen aus Erfahrung den Thieren so weit überlegen sind. Indem er diesem Einwand dadurch zu begegnen sucht, dass er auch unter den Menschen graduelle Unterschiede in dieser Hinsicht zugibt, und aus grösserer oder geringerer Erfahrung ableitet, gibt er damit ausdrücklich zu verstehn, dass der Unterschied zwischen den menschlichen und thierischen Folgerungen ein nur quantitativer sey. 4)

In der Schrift über die menschliche Natur findet sich nun noch ein interessanter Versuch von dem gewonnenen Punkte aus die idealistisch-skeptischen Zweifel gegen die Realität der Aussenwelt zu beseitigen. In den *Essays* hat Hume diese Erörterungen weggelassen, wahrscheinlich nicht nur weil er

---

[10]) Ebendas. p. 369.
[11]) Ebendas. p. 356.
[12]) p. 357.
[13]) p. 359.

anderer Ansicht geworden, sondern weil sie ihm den Hauptpunkt, dass der Causalitätsbegriff ein Product der Gewohnheit sey, zu verbergen schienen. Er geht davon aus, dass was wir percipiren, doch nur die Vorstellungen von den Objecten, und nicht diese selbst seyen, und wirft sich nun die Frage auf, was uns wohl dazu bringt, den Dingen eine Existenz, und zwar auch dann zuzuschreiben, wenn sie aufgehört haben uns zu afficiren, also eine dauernde Existenz, welche unabhängig ist von dem vorstellenden Subjecte [14]. Die Sinne können uns den Begriff einer solchen nicht geben, sie bieten nur den Eindruck dar, und nie einen Unterschied zwischen dem sogenannten Selbst und den äusseren Objecten [15]. Die Vernunft eben so wenig, da theils vor allem Vernunfträsonnement man den Dingen Objectivität zuschreibt, theils auch gerade die Vernunft dem die Objectivität abspricht, dem man sie gewöhnlich zuschreibt, z. B. den secundären Eigenschaften [16]. Also ist es die Einbildungskraft, welche gewissen Impressionen Objectivität gibt. Warum aber nur einigen? Dies muss offenbar seinen Grund haben in gewissen Eigenschaften dieser Eindrücke, welche gerade sie geschickt machen, als etwas Objectives angesehn zu werden [17]. Manche meinen, es sey die Stärke eines Eindrucks,

---

[14]) Ueber die menschl. Nat. I. p. 377.

[15]) Ebendas. 378. 380.

[16]) Ebendas. 386.

[17]) Ebendas. 387.

oder auch, dass wir uns seiner nicht erwehren könnten, was uns dahin bringe, ihm Objectivität zuzuschreiben. Allein ein Schmerz ist auch eine unwillkührliche Impression, und dennoch wissen wir, dass wir da nur mit einer Affection unser selbst zu thun haben. Es ist vielmehr die Beständigkeit eines Eindrucks, die dabei entscheidet, und wo diese nicht Statt findet, wenigstens ein Zusammenhang der Veränderungen, welcher auf das Causalitätsverhältniss sich gründet [18]). Da nun dieses Verhältniss nur in unserer Gewohnheit seinen eigentlichen Grund hat, so scheint es also die Gewohnheit zu seyn, die den Dingen Objectivität zuschreiben heisst [19]). Aber doch nicht sie allein. Denn da dem Gemüthe nie etwas Andres gegenwärtig ist, als seine Vorstellungen, so folgt auch, dass wir zwar einer ursächlichen Verbindung zwischen je zwei Vorstellungen gewohnt seyn können, nicht aber eines Causalitätsverhältnisses zwischen Objecten [20]). Aber wenn man dies auch bei Seite lässt, so zeigt sich dennoch, dass die Gewohnheit allein zur Erklärung nicht ausreicht. Denn die Gewohnheit kann uns doch nur auf das schliessen lassen, was wir gewohnt sind, und nicht auf mehr. Nun sind wir aber vielleicht wohl gewohnt, dass zwei Vorstellungen sehr oft und sehr viel mit einander verbunden sind, dass sie es aber beständig sind, und etwa eine Ur-

---

[18]) Ebendas. p. 388. 389.

[19]) Ebendas. p. 393.

[20]) Ebendas. p. 420.

sache auch dann existirte, wo ich keine Vorstellung von der Wirkung hatte, dies kann ich nicht wegen jenes meines Gewohntseyns allein vermuthen, sondern da muss noch etwas andres hinzukommen [21]). Was ist nun dieses? Hume sagt, es sey dies die Neigung, ähnliche Vorstellungen für dieselben zu halten, oder ihnen Identität zuzuschreiben [22]). Seine Entwicklung ist hier ähnlich wie dort, wo er die illusorische Idee des Selbsts erklären wollte. Wenn wir nämlich einen Eindruck empfinden, und nach einer Zeit einen sehr ähnlichen, und nach einer Unterbrechung wieder einen ähnlichen u. s. f., so entsteht der Widerspruch, dass ich wegen der Unterbrechungen meine Vorstellung jedesmal für eine neue, also andere, halten muss, andrerseits aber wegen der Aehnlichkeit der zweite Eindruck uns den ersten wieder ins Gedächtniss ruft und nun beide so verschmelzen, dass wir sie für denselben zu halten geneigt sind. Die Verlegenheit, welche aus diesem Widerspruch entsteht, bringt die Neigung hervor, eine continuirliche Existenz ausser den Vorstellungen anzunehmen, welche unverändert dieselbe bleibt und immer denselben Eindruck auf uns macht [23]). Wäre diese Neigung nur schwach, so würden wir sagen müssen, die Existenz der Objecte sey eine Fiction. Sie ist aber so stark, dass wir ihr nicht widerstehn können, also ist auch die

[21]) Ebendas. 394 seq.
[22]) Ebendas. 397.
[23]) Ebendas. p. 408.

Vorstellung von der äusserlichen Existenz der Objecte sehr stark, d. h. wir glauben sie [24]), dies geschieht um so mehr, da jene Neigung noch durch das Gedächtniss der früheren gleichen Impressionen verstärkt wird. — So ist es also hier der Glaube, welcher auch den Gegenständen der unmittelbaren Wahrnehmung Objectivität leiht, so dass z. B. wir von der Existenz unseres Körpers nur durch den Glauben überzeugt sind. (Diese Seite hat namentlich Jacobi in seinem David Hume hervorgehoben). So dass also der Glaube dem absoluten Skepticismus auch von dieser Seite begegnet. — In dem späteren Werke geht er weder auf die Frage tiefer ein, wie wir denn von der Existenz äusserer Dinge wissen, noch auch ist ihm die unmittelbare Gewissheit von derselben ein Product des Glaubens, sondern dieser geht vielmehr auf die Gewissheit von dem, was nicht in das Bereich der gegenwärtigen Eindrücke fällt, so dass ihm Glauben und *reasoning from experience* mehr zusammenfällt. Dieser Unterschied zwischen der ersten und zweiten Bearbeitung hat seinen Grund darin, dass in jener ersten er sich offenbar mit seinem Skepticismus der idealistischen Ansicht Berkeley's annähert. Viele Beweisgründe sind diesem entlehnt, und wenn er nach seinem ganzen Standpunkt die Folgerung Berkeley's, dass nur Geistiges existirt, und die sinnlichen Dinge blosse Vorstellungen seyen, unmöglich konnte gel-

[24]) Ebendas. p. 414.

ten lassen, so schien ihm doch andrerseits diese Folgerung so nahe zu liegen, dass er ihr zu begegnen suchte. Später bildet sich bei ihm der Empirismus immer bestimmter aus, seine Skepsis erschüttert diesen nicht, daher erscheint ihm auch alles Idealistische nicht mehr so gefährlich, Berkeley ist ihm itzt mehr in die Ferne gerückt, und erscheint ihm, wie er ausdrücklich sagt, als ein einseitiger Skeptiker, während sich bei ihm der Skepticismus gemässigt hat, dadurch dass er der unmittelbaren Empfindung ein grösseres Gewicht einräumt als früher. Von einem idealistischen Standpunkt aus, oder auch von einem, dem der Empirismus als gar keine Philosophie erscheint, kann man dies für einen Rückschritt halten, ein solcher ist es aber nicht. —

Aus dem ganzen Standpunkt Hume's folgt nun nothwendig, dass wo es sich um Thatsachen handelt, von einer Erkenntniss *a priori* nicht die Rede seyn kann, sondern nur von einem, auf Erfahrung sich stützenden, Glauben. Der grösste Theil nun der menschlichen Erkenntniss betrifft Thatsachen, und ist darum der Demonstration nicht zugänglich. Hume versucht nun die verschiednen Thatsachen auf gewisse Klassen zurückzuführen, und dadurch zu einer Gliederung des gesammten Gebiets der Erkenntniss zu kommen: die Thatsachen sind nämlich entweder einzelne; diese sind es, um die sich die Berathungen des Lebens drehen, sie sind aber auch Gegenstand bestimmter Wissenschaften, nämlich der Geschichte, Chronologie, Geographie und

Astronomie; — oder aber sie sind allgemeine, mit ihrer Betrachtung beschäftigt sich die Politik und die Naturwissenschaften (sofern beide aus der Erfahrung abgeleitete Gesetze enthalten). Die Theologie endlich enthält die Betrachtung theils einzelner (historischer) Thatsachen, theils aber auch allgemeine. Ihr bestes Fundament hat sie an der Offenbarung und dem religiösen Glauben (*faith*, von *belief* unterschieden). Was in der Religion von Räsonnement und Schlussfolgerungen enthalten ist, kann natürlicher Weise nur auf den Causalitätsbegriff sich gründen. Hume sucht nun zu zeigen, dass das gewöhnliche Räsonnement, wodurch man von dem Daseyn der Welt auf das Daseyn Gottes schliesst, ein Sophisma sey: Wenn wir von einer Wirkung auf die Ursache schliessen, so müssen wir die letztern der ersteren proportional setzen, und dürfen also der Ursache nur zuschreiben, was in der Wirkung enthalten ist; schreiben wir ihr mehr zu, so ist dies keine Folgerung, sondern eine ganz unbegründete Vermuthung. Wenn man den Einwand macht, dass wir doch aus irgend einem unvollkommnen Werk eines Menschen mit Recht auf eine höhere Intention schliessen, als die hierin verwirklicht wurde, so vergisst man, dass uns der Mensch sonst schon durch die Erfahrung und durch andre Wirkungen bekannt ist. Die Gottheit aber soll ja erst erfahren werden, und es ist nur die eine Wirkung, die Welt, da; — das ganze Räsonnement ist ein Cirkel, zu geschweigen noch den Anthropo-

morphismus, der darin liegt. — In seinen Gesprächen über die natürliche Religion, die erst nach seinem Tode herauskamen, sucht er das teleologische Argument dadurch zu erschüttern, dass er zeigt, die Welt sey gar nicht ein Ganzes, sondern es sey nur unser willkührliches Denken, das die Vielheit der Dinge in Eins zusammenfasse. An eine Vergleichung mit einem menschlichen Kunstwerk könne eben so wenig und noch weniger gedacht werden, als an die mit einem lebendigen Organismus. Auch an anderen Orten spottet er über Shaftesbury, der sich habe hinreissen lassen, die Welt als ein (beseeltes), nach einem Zweck strebendes, Ganze anzusehn. — Die Summe seiner Ansicht hinsichtlich der einzelnen Gebiete des Wissens spricht Hume so aus, dass jedes Werk, welches nicht Grösse und Zahl demonstrativ, oder Thatsachen auf experimentalem Wege behandle, den Flammen geopfert werden müsse, da es nur Sophistereien enthalten könne. 5)

Bei dieser Gliederung der Wissenschaft scheint die Moralphilosophie ganz auszufallen; in der That trennt sie auch Hume von den andern Gebieten des Wissens, indem er behauptet, das Moralische sey nicht sowol Gegenstand des Verstandes, als eines Gefühls oder Geschmacks, wie auch das Schöne gefühlt, und nicht begriffen werde. Eine Moralphilosophie wird daher nichts andres seyn können, als eine Darstellung oder Beschreibung dieses Geschmacks, so dass also nicht sowol die moralischen Pflichten

u. s. f. der Gegenstand sind, sondern nur der moralische Sinn. — Er beginnt dann dieses Geschäft mit einem kritischen Blick auf zwei sich entgegengesetzte Ansichten, von denen die eine (Malebranche, Clarke u. a.) behauptet, dass in der Moral die letzte Entscheidung von der Vernunft und dem Räsonnement, die andere (die Alten und unter den Neuern zuerst Shaftesbury), dass sie von einem Gefühl abhänge. Er selbst entscheidet sich dafür, dass zwar ein, Allen angeborner Sinn, oder ein solches Gefühl das Werthbestimmende Urtheil fälle, dass aber dabei das Räsonnement nicht ganz unnütz sey. Vielmehr verhalte sichs, wie bei der Beurtheilung des Schönen, wo vorhergehendes Räsonnement u. dgl. den Sinn der Beurtheilung gebe. (Also ganz ähnlich wie Shaftesbury, wenn er von dem moralischen Geschmack spricht). Wie diese beiden Factoren nach ihm sich verhalten, erhellt daraus, wie er die moralische Billigung und Missbilligung ableitet: Wie die Vernunft als ein ruhiges, unpartheiisches (*cool*) Vermögen nicht zur Handlung bringt, sondern das Gefühl der Lust oder des Schmerzes, so liegt auch der Quell der Werthbestimmungen in dem Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen. Das Laster bringt in dem Betrachtenden eine unangenehme, die Tugend eine angenehme moralische Empfindung hervor. Es muss nun auf bloss beobachtendem Wege gesucht werden, welche Handlungen den moralischen Sinn beleidigen, welche ihm angenehm sind. Die Beobachtung zeigt nun, dass das Nützliche

moralisches Wohlgefallen erregt, und zwar dasjenige Nützliche, welches die allgemeine Wohlfahrt befördert. Das Wohlgefallen daran ist nicht etwa Product nur unserer Selbstliebe, sondern alles, was das Wohl des Allgemeinen befördert, ist unmittelbar Gegenstand der moralischen Billigung. Der allgemeine Nutzen ist daher das Princip der Gerechtigkeit, wie jeder andern Tugend, und je mehr etwas als dem Allgemeinen nützlich erscheint, um so mehr wird es als verdienstlich angesehn. Und hiemit ist denn auch der Antheil angegeben, welchen das Räsonnement und welchen das Gefühl bei den Werthbestimmungen der Handlungen hat. Das Nützliche ist verdienstlich, d. h. das was zu einem Zwecke dient, nur die Vernunft aber kann uns lehren, was die Folge einer Handlung ist. Wenn aber die Folge oder der Zweck uns ganz gleichgültig wäre, so würden wir auch die zweckmässige Handlung nicht mit moralischer Billigung oder Missbilligung betrachten. Es muss daher ein Gefühl hinzukommen, welches einen bestimmten Zweck uns als den Hauptzweck ansehn lässt, und dies Gefühl ist das Gefühl des Wohlwollens oder der Menschlichkeit. Vermittelst des Räsonnements also erkennen wir, vermittelst des Wohlwollens billigen wir, was für das Allgemeine nützlich und wohlthätig ist. 6). — Im Ganzen also, sieht man, steht Hume in seiner Moralphilosophie ziemlich auf demselben Standpunkte mit Hutcheson. —

§. 12.
Entwicklung des Lockeschen Princips durch Condillac.

Locke hatte, indem er zwei Quellen der Ideen annahm, die Empfindung und die Reflexion, indem er die complexen Ideen zu einem Product der blossen Spontaneität machte, endlich, indem er von dem (passiven) Verstande den Willen trennte, in dessen grosses Gebiet zum Theil sogar die Zustimmung zu der erkannten Wahrheit fiel, der Activität des Geistes mehr eingeräumt, als der consequente Realismus darf. Andeutungen, dass in allen diesen Punkten weiter gegangen werden müsse, waren bereits von Philosophen gegeben, die auf Locke's Standpunkt standen. Es war noch übrig, damit Ernst zu machen und zu zeigen, erstlich dass die Reflexion nicht als eine zweite Quelle der Ideen angesehn werden könne, weil sie nicht nur die Empfindung voraussetze, sondern weil sie nur diese sey, zweitens dass das Combiniren

der Ideen nicht ein freier Act des Geistes sey, sondern er dazu determinirt werde, endlich dass auch das Wollen eben so wie der Verstand nichts Andres sey als ein (passives) Empfinden. Die Aufgabe wird also seyn, alle geistigen Vorgänge nur als modificirte Empfindungen anzusehn. Gleichzeitig mit Hume, in vielen Punkten mit ihm übereinstimmend, aber ganz unabhängig von ihm, sucht Condillac diese Aufgabe zu lösen, ein Mann, der, nicht consequent genug, die Materialität der Seele zu behaupten, dennoch der Vater des Materialismus geworden ist, nicht consequent genug, alle Selbstthätigkeit derselben zu leugnen, dennoch für diejenigen den Anhaltspunkt gegeben hat, welche sie ganz mechanisch determinirt seyn lassen, endlich nicht frivol genug, die Gottheit zu leugnen, doch von denen, die es thaten, als der grösste Metaphysiker gepriesen worden ist.

1. Indem Locke neben der Empfindung auch die Reflexion als eine Quelle der Ideen angegeben

hatte, hatte er selbst gefühlt, dass dadurch der Anschein entstehen könne, als bringe der Geist seine Ideen hervor. Er hatte deswegen darauf aufmerksam gemacht, dass auch in der Reflexion der Geist sich wie ein Spiegel verhalte, der die Objecte (hier also die eignen Thätigkeiten) nur aufnimmt. Aber wenn nun auch das Aufnehmen ein passives Verhalten ist, so ist dagegen doch das Object eine Thätigkeit des Geistes, und mag auch Locke versichern, er verstehe unter Thätigkeiten überhaupt Zustände, so sind doch unter diesen auch thätige Zustände, und sobald man die Reflexion als zweite, selbstständige Quelle der Ideen ansieht, kann man diese nicht los werden. Dies scheint P. Brown gefühlt zu haben, er weist deswegen nach, dass, da doch die Thätigkeit der Seele sich nur zeige, indem sie aus der Sensation stammenden Stoff verarbeite, sie und also auch die auf sie gerichtete Reflexion die Empfindung zu ihrer Voraussetzung habe, so dass also eigentlich nur die letztere wirklicher Urquell sey. Allein damit ist doch auch die Reflexion noch nicht ganz in Empfindung aufgegangen, sondern bleibt wenn auch secundäre, doch noch Quelle, ganz zu geschweigen, dass bei Brown das analogische Verfahren ein ganz selbstthätiges ist. Wenn

13*

also Brown auch weiter geht als Locke, so ist doch die Inconsequenz nicht ganz verschwunden.

2. Noch mehr aber hatte Locke die Selbstthätigkeit des Geistes anerkannt, indem er alle complexen Ideen aus der beliebigen Composition der einfachen entstehen lässt. Dies ist am meisten sichtbar bei den Verhältnissen; ausser dem Verhältniss der Substanzialität hängt es ganz vom Belieben ab, zwischen je zwei Ideen eine Relation zu setzen. Jede solche Beziehung aber gibt eine complexe Idee. Hier hat nun schón Hume die Selbstthätigkeit und Unabhängigkeit des Geistes beschränkt. Wenn er auf der einen Seite die Causalität (und also auch die Substanzialität, vgl. §. 10) aus der Reihe der übrigen Verhältnisse nicht ausnahm, so lässt er auch andrerseits den Geist dazu determinirt werden, Verhältnisse anzunehmen, und hier ist die, freilich nicht weiter ausgeführte, Lehre von den Ideenassociationen von Wichtigkeit. Die, nicht beliebige, sondern auf gewisse Gesetze zurückzuführende Association der Ideen gibt dem Geiste die Verhältnissbegriffe, die freilich nichts Objectives, sondern ein Subjectives sind, eben so wenig aber vom blossen Belieben abhängen. Diese unwillkührliche Association der Ideen bildet nun bei Condillac einen sehr wesentlichen

Punkt und er spricht es ausdrücklich aus, dass dies ein Vorzug sey, den sein System vor dem Locke's habe.

3. Der dritte Punkt, welchen der § angibt, worin Locke der Consequenz seiner Ansicht nicht nachgegeben habe, ist die absolute Trennung von Verstand und Willen, nach welcher nur jener passiv, dieser dagegen wirkliche Activität ist. Dem letztern Gebiet hatte Locke sogar das Beistimmen — wenn auch nicht ganz, wie die Cartesianer, doch theilweis — vindicirt. Dies hatte schon Clarke zu verbessern gesucht, indem er die Zustimmung zu einem bloss passiven Zustand machte, ganz eben so wie das Empfinden; war aber damit der Spontaneität des Geistes ein grosses Gebiet entrissen, so blieb ihr dagegen das übrig gebliebne um so sichrer, und Spontaneität und Activität wurden ganz und gar identificirt. Es war daher natürlich, dass Clarke ein heftigerer Gegner des Materialismus war, als Locke selbst. Soll auf der von Locke betretenen Bahn wirklich fortgeschritten werden, so muss dieser Gegensatz verschwinden; er ist der, auf welchen der Geist fortwährend sich stützt, wenn ihm die Zumuthung gemacht wird, sich selbst in die Reihe der äusseren Dinge stellen, und höchstens als eine fei-

nere Substanz vor den anderen gröberen auszeichnen zu lassen. Zu diesem Ziel aber, als seinem Extrem, strebt ja der Realismus hin. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass eine Philosophie, welche diesen Unterschied ganz negirt, und das Wollen und Denken in ein blosses sinnliches Empfinden verwandelt, den Character der Oberflächlichkeit hat. Nicht nur deswegen, weil sie einem Extrem nahe steht, welches nach seinem Begriff den Uebergang in die Unphilosophie macht (vgl. Th. I. Abth. I. p. 124), sondern auch deswegen, weil es überhaupt das Wesen der Oberflächlichkeit ist, die Unterschiede zu verwischen.

Condillac.

Etienne Bonnot de Condillac [1]), später Abbé von Mureaux, war zu Grenoble im Jahr 1715 geboren. In seiner Jugend mit Rousseau, Diderot, Duclos bekannt und befreundet, hat er an allen geistigen Bewegungen jener Zeit Theil genommen; sein sittlicher Ernst, so wie seine Achtung vor der Religion hat ihn aber vor einer engen Verbindung mit den sogenannten Philosophen jener Zeit bewahrt. Durch Voltaire besonders war man in Frankreich auf Locke aufmerksam geworden, Condillac aber

---

[1]) Cf. *Biographie universelle.*

verschaffte dem Empirismus erst seine sichere Basis. Sein erstes Werk [2]) steht noch ganz auf demselben Standpunkt mit Locke, es geht wie dieser davon aus, dass Empfindung und Reflexion die Quellen aller unserer Erkenntniss sind, nur hebt es die Lehre über die Association der Ideen mehr hervor, als Locke gethan hatte, und eben so auch die Untersuchung über die Sprache. Auf dieses Werk folgte eine Kritik der möglichen philosophischen Systeme [3]), in welcher namentlich Malebranche, Leibnitz und Spinoza einer ausführlichen Beurtheilung unterworfen werden, und als einzig richtiger Weg in der Philosophie, die Erfahrung und Beobachtung angegeben wird. In diese Zeit fällt nun auch eine wesentliche Veränderung seiner Ansicht. Diese ist grossentheils durch das Studium der Berkeleyschen Schriften, ganz besonders aber, wie Condillac selbst bekennt, durch den Umgang mit einer geistreichen Dame, der Dlle Ferrand, hervorgebracht worden. In Folge dieser Veränderung polemisirt er in seinem Hauptwerk [4]) gegen Vieles, was er in seinem ersten Werke gesagt hatte. Es wurde ihm vorgeworfen, dass dieses Werk den äusseren Gang (die Fiction einer Bildsäule, welcher nach einander die einzelnen Sinne gegeben werden) von Diderot entlehnt habe (*Lettres sur les aveugles etc.*),

---

[2]) *Essais sur l'origine des connaissances humaines*, 1746. 2 *Vol.* 12.

[3]) *Traité des systêmes*, 1749. 2 *Vol.* 12.

[4]) *Traité des sensations*, 1754. 2 *Vol.* 12.

so wie vieles Andere von Buffon. Gegen den ersten Vorwurf führt er an, dass sein Werk viel früher verfasst, wenn gleich nicht herausgegeben sey, als das Diderotsche, und dass Diderot von seinem Plane Kenntniss gehabt; gegen den letzteren schrieb er später seine Abhandlung über die Thiere [5]), in welcher er sich sehr gegen Buffons Ansichten erklärt. Das grosse Ansehn, welches Condillac um diese Zeit genoss, machte, dass er zum Erzieher des jungen Herzogs von Parma, Enkels Ludwigs XV. erwählt ward. Als solcher schrieb er eine Reihe von Schriften [6]), welche zum Theil seine philosophischen Ansichten in einer kürzeren Form (zum Theil aber auch ganze Parthien aus ihnen wörtlich wiederholt) enthält. Vorausgeschickt ist der Erziehungsplan, und wie derselbe befolgt wurde. Nachdem die Erziehung des Herzogs vollendet war, lebte er wieder der Ruhe und den Studien. Im Jahr 1768 wurde er in die Academie aufgenommen, ist aber nachher nie in ihren Sitzungen erschienen. Einige Wochen vor seinem Tode, am 3. Aug. 1780, er-

---

[5]) *Traité des animaux*, 1775.

[6]) *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 1755. 13 *Vol. 8vo.* Diese Schriften kamen bei Bodoni in Parma heraus. Im Jahre 1776 wurden sie in Zweibrücken nachgedruckt und in 16 Bänden herausgegeben; als Druckort war Parma angegeben. Bodoni, der im J. 1782 eine neue Ausgabe veranstaltete, liess derselben einen andern Titel mit vorsetzen, welcher Zweibrücken als Druckort angab. Dieser *Cours d'études* enthält: *La grammaire*, *l'art de penser*, *l'art d'écrire*, *l'art de raisonner* und *l'histoire ancienne et moderne.*

schien seine Logik [7]); nach seinem Tode, in der Sammlung aller seiner Werke [8]), der Versuch einer allgemeinen Mathematik, oder einer philosophischen Begründung derselben. Die Lehre Condillac's ist im Wesentlichen diese:

Die Wissenschaft, welche zur Erleuchtung des Geistes am meisten beiträgt, und daher die Grundlage aller Wissenschaften bilden sollte, ist zugleich die, welche in diesem Augenblick am meisten verachtet wird, es ist die Metaphysik. Diese Erscheinung ist erklärlich, wenn man bedenkt, dass es zweierlei Arten von Metaphysik gibt, eine anmassende, die sichs herausnimmt alle Geheimnisse durchdringen zu wollen, eine zurückhaltende, die sich auf das Gebiet beschränkt, welches der Fassungskraft des menschlichen Geistes angemessen ist. Während die erstere einer Bezauberung gleich, ist die zweite, welche nur die Wahrheit sucht, so einfach wie diese selbst. Gerade aber jene erstere hat bei den Philosophen — Locke allein muss ausgenommen werden — den meisten Anhang gefunden, und dadurch ist die Philosophie selbst in Misscredit

---

7) *La logique ou les premiers développemens de l'art de penser*, 1780.

8) *Oeuvres complètes de Condillac etc., à Paris, An VI.* (1798). *XXIII. Vol.* 8.

Band I. enthält: *Essai sur l'origine des connaissances humaines;* Bd. II. *Traité des systêmes;* Bd. III. *Traité des sensations et Traité des animaux;* Bd. IV. *Le commerce et le gouvernement;* Bd. V—XXI. *Cours d'études;* Bd. XXII. *La logique;* Bd. XXIII. *La langue des calculs, oeuvre posthume.*

gekommen. In der Philosophie herrschen itzt drei verschiedene Systeme, je nachdem die Principien, worauf sie sich gründen, dreierlei sind. Am gewöhnlichsten sind diejenigen Systeme, welche allgemeine, abstracte Sätze zum Princip machen, aus denen sie alles abzuleiten suchen. Man vergisst dabei, dass, so nothwendig die abstracten Begriffe und Sätze sind, um Ordnung in unser Denken zu bringen, doch dies ihr einziger Nutzen ist; man bedenkt ferner nicht, dass, wie das Wort abstract schon andeutet, sie von anderen Sätzen abgeleitet sind, also nicht die ersten Erkenntnisse sind, und eben darum nicht Princip der Erkenntniss seyn können. Sie sind nur ein Resultat dessen, was wir wissen, eben wie die Sprüchworte des Volkes nur Resultate seiner Lebenserfahrung sind. (Condillac unterwirft dann, um zu zeigen, wohin es führt, wenn man allgemeine Principien einem System zu Grunde legt, die Systeme von Malebranche, Leibnitz und Spinoza einer sehr ausführlichen Kritik, die eine genaue Bekanntschaft mit diesen Systemen verräth). Die Principien der zweiten Art sind die Hypothesen, die man macht, um die wirklichen Dinge zu erklären. Der Gebrauch der Hypothesen ist nicht absolut zu verwerfen, allein man muss nur bei ihrem Gebrauch vorsichtig, und nicht zu sehr für sie eingenommen seyn. Dies Letzere aber findet fast immer Statt. Wenn nämlich gesagt wird, dass eine Hypothese, welche möglich ist, und aus welcher alle Erscheinungen erklärt werden können, als

richtig angesehn werden müsse, so verräth eine solche Aeusserung, wie sehr man zum Voraus für die Hypothese eingenommen ist, indem man nicht bedenkt, dass auch bei ganz unbegründeten Hypothesen durch die Geschicklichkeit dessen, der sie gebraucht, beides Statt finden kann. Endlich wirkliche Principien der Erkenntniss sind constatirte Thatsachen. Diese sind im wahren Sinn des Wortes Principien, weil mit ihnen jede Erkenntniss wirklich anfängt. Auf ein solches Princip soll nun hier Alles, was die Erkenntniss des Menschen betrifft, zurückgeführt werden, indem alle Erscheinungen des Verstandes nicht aus abstracten Sätzen abgeleitet, nicht aus fingirten Hypothesen erklärt, sondern aus der Erfahrung erkannt werden sollen. 1)

Nachdem Condillac also als die eigentlich philosophische Methode die Beobachtung bezeichnet hat, geht er dazu über, die Aufgabe zu fixiren, welche er sich gestellt hat. Als das eigentliche Thema seiner Philosophie gibt er selbst an: er wolle zeigen, wie alle unsere Erkenntnisse und alle unsere geistigen Thätigkeiten aus den Sinnen abzuleiten seyen. Diesen Ausdruck aber modificirt er selbst sogleich. Die Sinne nämlich sind körperliche Organe, diese sind nur gelegentliche Ursache dessen, was das eigentliche Princip der Erkenntniss ist, der sinnlichen Empfindung. Diese kommt nicht dem Leibe, sondern der Seele zu, sie empfindet, nicht er. Condillac hält sich hierbei lange auf,

ohne Zweifel weil er fühlte, dass auf seinem Standpunkt die Ansicht entstehen könne, dass alles sogenannte Denken nur ein materieller Process sey. Dass aus seinem Standpunkt dies gefolgert werden müsse, sah er nicht ein, und tadelt deshalb den Locke, der eigentlich consequenter gewesen war, als er selbst, dass er die Möglichkeit der Materialität der Seele behauptet habe. Condillac selbst sucht die Unmöglichkeit davon darzuthun: Zuerst sey es eine falsche Ansicht, dass man, um darüber zu entscheiden, das Wesen des Körpers und der Seele ganz erkennen müsse; dieses sey uns zwar völlig unbekannt, doch aber könnten wir eine Entscheidung über Jenes fällen. Nämlich wenn gleich unsere Erkenntniss nur auf die Eigenschaften beschränkt, und nicht fähig ist, die Substanz der Dinge zu begreifen, so gibt es doch bei jeder Substanz gewisse Eigenschaften, welche allen andern zu Grunde liegen, und diese Grund-Eigenschaften kann man als das secundäre Wesen dieser Dinge ansehen, sofern ohne sie alle andern Eigenschaften unmöglich sind. Solche Grund-Eigenschaft ist für die Materie die Ausdehnung, für die Seele das Denken. Nun ist aber ein Denken nur möglich da, wo das Subject desselben wirklich Eines ist, jeder Körper aber ist ein Aggregat, und so sind Ausdehnung und Denken oder Empfinden unvereinbare Eigenschaften. Körper und Seele sind daher völlig von einander verschieden, und die Empfindung als Act der Seele kann nicht durch den Körper bewirkt,

sondern höchstens veranlasst werden. Ihrem Begriff nach, d. h. absolut genommen, kann also die Seele sehr wohl ohne die Beihülfe der Sinne zu Erkenntnissen gelangen, und es ist daher ein Zustand der Seele (nach dem Tode), wo sie erkennt ohne diese Beihülfe, sehr wohl denkbar. Aber in diesem absoluten Zustande ist sie nicht Gegenstand der Erfahrung, und also auch nicht der Philosophie. In der Wirklichkeit kommt sie nur vor mit einem Körper untrennbar verbunden, und wie sie in der Wirklichkeit ist, so soll hier die Seele sammt ihrem Erkennen untersucht werden. — Condillac bringt diese enge Verbindung, und die Abhängigkeit der Seele vom Leibe mit dem Sündenfalle zusammen, und dieser dient ihm dazu den Zwiespalt zwischen seinen religiösen und philosophischen Ansichten zu lösen, oder vielmehr sich zu verbergen. Jene lassen ihn die Immaterialität der Seele wünschen, diese zeigen ihm, dass ein Denken ohne Körperlichkeit nicht möglich sey. Er löst sich den Widerspruch so, dass er sagt, itzt habe die Philosophie Recht, einst aber habe sichs und einst werde sichs so verhalten, wie das religiöse Interesse wünscht. Damit aber scheint auch das religiöse Interesse gewissermassen abgefunden zu seyn, und wenn er im weiteren Verfolg die Entwicklung des Denkens betrachtet, so fällt ihm z. B. das Gedächtniss mit den Bewegungen des Gehirns ganz zusammen. Es fällt mir nicht ein, dies eine Heuchelei zu nennen; Condillac ist hierin ganz ehrlich. Eben

so wenig aber möchte ich mit Tennemann *) sagen, dass, da der Sündenfall hier eingeführt wird, es ein „theologisches Vorurtheil war, was dem Princip des Erkennens, wie es hier aufgestellt wurde, seine Gültigkeit gab.“ Vielmehr ging aus dem theologischen Vorurtheil gerade die Behauptung hervor, dass die Seele an sich allerdings ohne Körper denkbar sey. — Nachdem nun diese Beschränkung hinzugefügt ist, geht Condillac dazu über, zu beweisen, dass die Empfindung der einzige Quell aller Ideen und also aller Erkenntnisse sey. Er beginnt mit einer Kritik Lockes: Dieser hat gesagt, es gebe zwei Quellen der Ideen, die Sensation und Reflexion. Er wäre consequenter gewesen, wenn er nur eine angenommen hätte, denn die Reflexion ist im Grunde nichts Andres als auch Empfindung. Indem Locke dies verkannte, verwickelt er sich in viele Schwierigkeiten. Er wird dadurch gezwungen, alle Thätigkeiten des Verstandes ohne Ableitung aufzunehmen, gleichsam als etwas Angebornes, was höchstens durch Uebung vervollkommnet wird. Jener eine Irrthum hat deswegen eine grosse Verwirrung in der ganzen Lehre von den Ideen zur Folge. 2)

Von der grössten Wichtigkeit ist für Condillac, näher zu bestimmen, was man unter dem Wort Idee zu verstehen habe. Er beklagt sich darüber, dass dies eigentlich noch nie recht bestimmt worden sey, und dass darum so viel unnützer Streit über ihren

*) Gesch. d. Phil. Lpz. 1819. 11r Band, p. 292.

Ursprung Statt gefunden habe. Er fixirt diesen Begriff, indem er Idee und Empfindung von einander unterscheidet, dabei kommt er gleichzeitig auf zwei Merkmale, wodurch sich eine Idee von einer Empfindung unterscheidet: Wir sprechen, wenn wir eben einen Schmerz empfinden, nicht von einer Idee desselben, dagegen wenn wir uns seiner erinnern, oder ihn uns zum Voraus vorstellen, dann haben wir eine Idee von dem Schmerz. (Hier also wird Empfindung und Idee so unterschieden, dass jene die unmittelbare Perception, diese das Bild derselben im Gedächtniss bezeichnet; ganz eben so hatte Hume diesen Unterschied gefasst; da Condillac ihn nicht kannte, so ist jene Klage begreiflich. Uebrigens war auch schon von Pairet dieser Unterschied gerade so fixirt). Hiezu fügt aber Condillac sogleich noch eine andere Bestimmung hinzu: Wir sprechen von blossen Empfindungen, wenn was wir empfinden, nur als eine Modification unserer Seele angesehn wird, dagegen haben wir eine Idee (wörtlich: ein Bild), wo die Empfindung auf ein Gegenständliches als auf ihr Original bezogen wird. Nachdem nun dieser Begriff fixirt ist, geht Condillac zu der Lösung seiner Aufgabe über, die er itzt selbst als die Analyse der Ideen bezeichnet, d. h. als eine Untersuchung über ihren Ursprung und ihre Beziehungen zu einander. 3)

Zu diesem Ende fingirt er eine Statue, innerlich ganz organisirt wie der Mensch, beseelt von einem Geist, der noch gar keine Ideen hat, welcher

aber alle Sinne abgehn, und lässt nun an dieser Statue einen Sinn nach dem andern erwachen, und sie so successive allen Eindrücken von aussen zugänglich werden. Er fängt mit dem Geruch an, gerade deswegen, weil man von diesem Sinn glaubt, dass er am wenigsten zur Erkenntniss beitrage. In der That aber ist zwischen ihm und den übrigen Sinnen (den Tastsinn ausgenommen) kein Unterschied, und es ist zufällig, mit welchem man beginnt, da was von einem gilt, auch auf die andern seine Anwendung findet. Alle nämlich haben dies Gemeinsame, dass darin der Mensch nur Affectionen seiner Seele hat, er ist im Sehen diese bestimmte Farbe u. s. w.; sie geben ihm durchaus noch nicht die Vorstellung eines äusseren Objectes. (Früher hatte Condillac dies beim Gesicht geleugnet; die Arbeiten von Berkeley hatten ihn nicht überzeugen können, wohl aber die Belehrungen der Dlle Ferrand). Diese Sinne also geben zunächst nur Empfindungen, und keine Ideen; die Statue fühlt sich modificirt. Die erste Stufe nun der Empfindung ist was Condillac bald *sensation*, bald *perception* (Wahrnehmung) nennt; er versteht darunter das Percipiren eines Eindrucks; diese Perception ist sogleich Bewusstseyn *(conscience)*, beide sind verschiedne Namen ein und derselben Sache. Indem aber die Statue auch durch den einen Sinn verschiedenen Eindrücken offen ist, und also verschiedene Empfindungen hat, tritt es ein, dass sie von dem einen mehr afficirt wird, als vom anderen, und also

des einen Eindrucks mehr bewusst ist, als des andern, dieses ist Aufmerksamkeit, sie ist das Hingegebenseyn an einen Eindruck. Durch die Aufmerksamkeit nun prägt sich ein Eindruck in die Seele ein, und lässt eine Spur nach; das Festhalten dieser Spuren ist Gedächtniss. Mit dieser Function ist nun eine wesentliche Veränderung mit der Statue vorgegangen, itzt hat sie, auch wenn auf den blossen Geruch angewiesen, Ideen, die sie bis dahin nicht hatte. (Vgl. oben das erste Moment, wodurch sich Empfindungen und Ideen unterscheiden). Die vier Sinne geben uns also Ideen, nur insofern die Eindrücke, welche sie uns geben, dem Gedächtniss eingeprägt werden. Hat nun die Statue die Idee einer Empfindung, und es tritt nun eine neue Empfindung oder ein neuer Eindruck hinzu, so wird ihr Empfinden zwischen beiden getheilt seyn, Getheiltseyn der Empfindung durch zwei Objecte ist aber augenblicklich Vergleichen und Urtheilen, beides kommt der Statue zu, sobald sie Gedächtniss hat. Es tritt aber mit dem Gedächtniss sogleich noch eine höhere Function hervor. Nämlich die Ideen, welche dem Gedächtniss eingeprägt sind, bilden eine Kette (dieselbe oder eine analoge, wie die, welche die afficirenden Gegenstände unter einander verbindet); durch diese Verbindung der Ideen ist die Seele genöthigt, wenn sie eine Idee wahrnimmt, auf die, mit ihr zusammenhängende, überzugehn. Trifft es sich nun, dass in einer Reihe von Ideen einige einen angenehmen Eindruck machen,

andre nicht, so wird die Seele über die letzteren schnell hinweggehn, dadurch rücken die Ideen, bei welchen sie sich länger aufhält, näher an einander, und die Seele gewöhnt sich daran, diese mit einander zu verbinden. Vermittelst dieser Association der Ideen erlangt nun die Seele die Fertigkeit Ideen hervorzurufen, mit Hülfe andrer Ideen, diese Fähigkeit ist die Einbildungskraft *(imagination)*, schon der Sprache nach mit Bild oder Idee *(image)* zusammenhängend. Durch die Einbildungskraft nun, und also eigentlich durch die Association der Ideen, ist es möglich zu abstrahiren, d. h. eine Idee, die mit einer andern verbunden erscheint, sich als selbstständig vorzustellen. Auch das Abstrahiren hat daher zu seiner eigentlichen Quelle die Empfindung, und ein Sinn reicht hin, abstracte Ideen zu bilden. Diese sind nichts Andres, als gewisse Klassen, worunter ähnliche Ideen und Empfindungen subsumirt werden; sie sind weder ganz willkührlich gebildet, noch sind sie angeboren, sondern die Aehnlichkeit und der Zusammenhang der Ideen lässt sie entstehen. Allein die abstracten Ideen, welche die Statue bilden wird, so lange sie nur einen der vier Sinne oder alle vier hat, werden sich auf einen gewissen Kreis beschränken. Alle Empfindungen dieser Sinne betreffen nur Modificationen der Seele, also wird sie sich die Ideen von Klassen nur von Modificationen bilden können, und so kommt sie vermittelst jener Sinne zu den abstracten Ideen des Angenehmen überhaupt und des Unangenehmen über-

haupt. Endlich kommt sie, dadurch, dass immer sie selbst es ist, welche diese oder jene Empfindung hat, durch Vergleichung dieser, so wie durch Vergleichung des Angenehmen und Unangenehmen, zu der Vorstellung ihres eignen Ichs oder ihrer Persönlichkeit. Ein Sinn also reicht hin, der Seele alle die Ideen zu geben, die ihr durch alle vier kommen; was von einem gilt, gilt von jedem derselben. 4)

Von allen übrigen Empfindungen sind aber die Tast-Empfindungen wesentlich verschieden, und deshalb muss dieser Sinn besonders betrachtet werden. Das Eigenthümliche dieses Sinnes nämlich, oder der Perception der Solidität, ist, dass während in den übrigen Sinnen die Seele eigentlich nur sich in irgend einer Modification empfindet, hier das Ausschliessen zweier Dinge wahrgenommen wird, also eine Modification noch eines anderen Dinges als des Empfindenden. Dieser Sinn also lässt die Seele aus sich heraustreten, und andere Gegenstände als Gegenstände entdecken. Nun ist aber das Percipiren als Perception eines Gegenständlichen Idee, daher haben nur die Empfindungen des Tastsinnes das Eigenthümliche, dass sie während sie Empfindungen, zugleich Ideen sind. Jenes sind sie, weil die Seele sich modificirt weiss, dieses, weil zugleich sie ein Gegenständliches als Gegenständliches weiss. Erst durch den Tastsinn lernen die andern Sinne gleichfalls sich auf ihre Empfindungen als auf Gegenständliches beziehn, nur weil wir den

Tastsinn haben, erscheint uns die Farbe als Eigenschaft des Objects, der Geruch als Qualität eines Gegenstandes u. s. w., während ohne ihn wir daran nur Modificationen unsrer selbst hätten. — Aus dieser verschiednen Natur des Tastsinnes ergibt sich nun aber auch, wie die verschiednen geistigen Functionen sich itzt verändern werden. Die Statue hatte bisher Aufmerksamkeit gezeigt, und auch die Empfindungen verglichen; itzt wird sie aufmerksam seyn auf Gegenständliches als solches, und wird also auch ihre Vergleichung diesen Character haben, dass sie verschiedne Gegenstände in verschiednen Verhältnissen betrachtet, dies nennen wir Reflexion, und itzt erst wird also die Statue Reflexion haben. (Früher hatte Condillac die Reflexion fast ganz gleichbedeutend mit der Aufmerksamkeit genommen, später tadelt er dies als einen ungenauen Ausdruck). Alle früheren Ideen, die die Seele hatte, werden itzt bleiben, aber theils modificirt werden, theils einen Zuwachs erhalten. Es hat itzt die Statue eine Menge von Empfindungen, welche sie als Bilder von Gegenständlichem anerkennt; das was solche Empfindungen erweckt, wird Qualität, Eigenschaft des Gegenstandes genannt, also wird sie itzt die Idee von einer Vielheit von Eigenschaften haben. Indem sie nun diese zugleich empfindet, entsteht durch eine Art von Fiction die Idee eines ihnen zu Grunde liegenden Substrats, und dies gibt den Begriff der Substanz. Eigentlich ist eine sogenannte Substanz, z. B. ein Körper, nichts als das Aggregat von vie-

len Eigenschaften; wir geben diesen Namen, um damit die Vereinigung der Qualitäten anzudeuten, sonst hat jenes Wort keinen andern Sinn. Ausser dieser abstracten Idee, werden itzt noch andere gedacht werden, die auch früher nicht vorkommen konnten. Auf die andern Sinne beschränkt, konnte die Statue keine anderen Abstractionen machen als von ihren eignen Zuständen, daher waren die Idee des Angenehmen und Unangenehmen die einzigen abstracten Ideen, welche sie hatte. Itzt aber ist sie gewöhnt, ihre Empfindungen für Qualitäten der Dinge anzusehen, wenn sie nun die Gruppen, in welchen ihr die Qualitäten erscheinen, trennt, so entstehen ihr abstracte Ideen ohne Zahl, indem jede Qualität wieder den Stoff für eine abgibt. — Itzt endlich wo Empfindungen vorkommen, welche zugleich Ideen sind, tritt ein Unterschied zwischen den Ideen selbst hervor, welcher früher nicht Statt fand. Bis dahin nämlich waren die Ideen nur Spuren gewesener Eindrücke, diese nennt Condillac intellectuelle Ideen, itzt aber haben wir auch Ideen gegenwärtiger Eindrücke, diese nennt er sinnliche Ideen. Die letztern stellen uns die Objecte vor, die gegenwärtig auf unsere Sinne einwirken, die ersteren solche, deren Einwirkung bereits verschwunden ist, sie verhalten sich zu einander wie Gedächtniss und sinnliche Empfindung. Gäbe es keinen Tastsinn, so würde es also nur intellectuelle Ideen geben. Dieser Unterschied nun zwischen den Ideen, der nicht geleugnet werden kann, lässt durch

Missverständniss seiner selbst das Vorurtheil, dass einige angeboren seyen, entstehen. Endlich, indem itzt die Statue sich gegenüber Objecte anerkennt, wird auch die Vorstellung vom Ich selbst eine andre; sie vergleicht itzt ihr Ich mit ihren Empfindungen, mit ihren körperlichen Organen, sie unterscheidet es von ihnen, während früher das Ich mit diesen Modificationen zusammenfiel. Freilich weiter als bis dahin, dass alle Empfindungen ihm angehören, geht ihre Erkenntniss ihres Ichs nicht. 5)

Nachdem der Ursprung der Ideen so abgeleitet worden, geht Condillac über zu der Verknüpfung derselben, worin seine Erkenntnisstheorie enthalten ist. Denn auch ihm kommen Erkenntnisse, eben wie bei Locke, nur zu Stande durch Beziehung von Ideen. Je nachdem diese eine verschiedne ist, je nachdem ist auch die Gewissheit oder Evidenz der erkannten Wahrheit eine verschiedene. Er unterscheidet nun eine dreifache Gewissheit; thatsächliche Gewissheit *(évidence de fait)* haben wir, wo wir durch eigne Beobachtung uns von einer Thatsache überzeugt haben, unmittelbare Gewissheit *(évidence de sentiment)* haben wir von unseren eignen Zuständen, endlich die Gewissheit des Räsonnements *(évidence de raison)* ist die dritte Weise derselben. Diese gründet sich nun auf gar Nichts als auf das Verhältniss der Identität, ein richtiges Räsonnement besteht nur darin, dass man irgend einen Satz, durch Substitution ihm gleich geltender, auf einen identischen Satz zurück-

führt. (Offenbar denkt hier Condillac nur an das Räsonnement, wie es in den mathematischen Operationen sich zeigt, welche allerdings darauf hinauskommen, dass man gleichgeltende Ausdrücke substituirt). Ein Satz ist daher *per se* evident, wenn er nur ein andrer Ausdruck für diesen ist: das Selbige ist das Selbige. — Das Räsonnement ist die höchste Function des Erkennens. Alle Functionen desselben aber begreift Condillac unter dem Namen Verstand *(entendement)*, er selbst ist nichts Andres als modificirte Empfindung, da sich ja gezeigt hat, dass alle Weisen des Verstandes, Aufmerksamkeit, Urtheilen u. s. w. nur umgestaltete Empfindungen sind. 6)

Bis dahin waren es aber nur die theoretischen Functionen des Geistes, welche aus der Empfindung abgeleitet wurden. Condillac bleibt dabei nicht stehn, sondern sucht auch alles praktische Verhalten auf dieselbe zurückzuführen. Hiebei macht er sichs freilich noch leichter als bisher. Er geht davon aus, dass es ein Widerspruch wäre, ein Empfinden anzunehmen, welches nicht ein Empfinden von Lust oder Unlust wäre. Ist dies zugestanden, so folgt, dass wenn sich die Seele einer Empfindung erinnert und sie mit einer gegenwärtigen vergleicht, sie auch sogleich die vergangne Lust mit der gegenwärtigen Unlust, oder umgekehrt, vergleichen wird. Daraus entsteht nun Bedürfniss und Verlangen oder Abscheu *). So wird also Lust und Unlust das

*) Beide haben zu ihrer Bedingung die Erkenntniss eines Guts oder Uebels.

Bewegende zu jedem Handeln. Aus dem Verlangen *(desir)* wird nun Wille *(volonté)* dadurch, dass die Seele, bereits befriedigten Verlangens eingedenk, die Hoffnung hegt, auch in Zukunft es befriedigen zu können. Wille ist nämlich nichts Andres als das Verlangen, wie es seines Vermögens zur Befriedigung gewiss ist. Hat sich der Geist zum Willen erhoben, so hat er auch die Ideen des Guten und Schönen, beide haben ihren eigentlichen Quell in den Sinnen, denn unter gut versteht man ursprünglich, was dem Geruch und Geschmack, unter schön, was den übrigen Sinnen gefällt, nachher hat man die Bedeutung so geändert, dass was den Begierden gefällt gut, was dem Verstande, schön genannt wird. —

Wenn sich nun aber so gezeigt hat, dass Erinnerung, Vergleichen, Urtheilen, Unterscheiden u. s. w. nur verschiedne Formen der Aufmerksamkeit, dass Leidenschaften haben, hassen, lieben u. s. w. nur verschiedne Formen des Verlangens sind, dass aber endlich sowol Aufmerksamkeit als Verlangen im Grunde nur Empfindung sind, so folgt daraus, dass die Empfindung alle Operationen der Seele in sich begreift. Wenn man also Verstand und Willen von einander unterscheidet, so thut man es nur, indem man die Thätigkeit der Seele in zwei Klassen theilt, Verstand und Wille sind also abstracte Ideen. Jene Grundthätigkeit nennt nun Condillac Denken, eben so oft aber auch Empfinden. Beides fällt ihm ganz und gar zusammen. Der Beweis also für das,

was er durchzuführen gesucht hatte, ist gegeben: Alle Thätigkeiten des Geistes, theoretischer sowol als praktischer Art, sind im Grunde nur, durch die Sinnes-Eindrücke vermittelte, Empfindungen. 7)

Eben so wie Hume bei seinen Untersuchungen auf die Betrachtung der Thiere geleitet wurde, eben so auch Condillac, nur dass er weniger als Jener eine Bestätigung seiner Ansicht darin findet, dass die Thiere den Menschen so nahe gestellt werden, als vielmehr seine Ansicht trotz dieser Consequenz festhalten will. Wenn nämlich alle Erkenntniss auf der sinnlichen Empfindung beruht, die doch den Thieren nicht fehlt, so scheint dies auf, der Menschenwürde nachtheilige, Folgerungen zu führen. Condillac gesteht es nun zu, dass wenn die Thiere überhaupt empfinden, dass sie dann eben so empfinden müssen wie der Mensch, was er auch gegen Buffon behauptet; dennoch aber bleibt ein grosser Unterschied, der wenn gleich nur graduell, so doch ein specifischer genannt werden muss. Einmal schon durch die Einrichtung der Sinne selbst. Es ist gezeigt, dass kein einziger Sinn für die Erkenntniss so wichtig ist, als der Tastsinn, indem er allein die Erkenntniss des Objectiven als Objectiven vermittelt. Das Tastorgan ist nun gerade das Sinnesorgan, in welchem der Mensch das Thier am meisten übertrifft und schon darin ist ein wesentlicher Vorzug des letztern anzuerkennen. Dazu kommt noch dies: Alle Erkenntnisse beruhen am Ende als auf

ihrem veranlassenden Grunde auf dem Bedürfniss, und werden zu Stande gebracht durch Ideen-Association. Beide gehen den Thieren nicht ab, sie haben darum Erkenntnisse, sie mehren sie, erfinden u. s. w. In allem diesem aber stehen sie dem Menschen weit nach, theils weil sie viel weniger Bedürfnisse haben, theils weil sie bei weitem nicht die Mittel haben wie er, neue Ideen zu erwerben und neue Combinationen derselben hervorzubringen. Auch die Thiere haben darum ein Ich, aber auch hier zeigt sich ein Unterschied. Man kann auch im Menschen ein doppeltes Ich unterscheiden, eines welches in der Totalität der Gewohnheiten besteht, und welches zu den nothwendigsten Bedürfnissen des animalischen Lebens hinreicht (es wirkt instinctartig), und ein anderes welches reflectirt, und durch welches wir auch in ungewohnten Verhältnissen uns thätig verhalten. Die Thiere reflectiren zwar auch, allein wegen des engen Kreises ihrer Bedürfnisse sind sie auch auf sehr wenige Thätigkeiten beschränkt; indem diese sich nun immerwährend wiederholen, werden sie zur Gewohnheit, und sie sind am Ende auf das blosse Ich der Gewohnheit, auf den Instinct beschränkt. (Aus Allem sieht man übrigens, dass ein absoluter Unterschied zwischen Thieren und Menschen nicht angenommen wird; obgleich Condillac behauptet, ein Thier könne so wenig ein Mensch, als ein Mensch ein Engel werden, so scheint dies eben so richtig zu seyn, aber auch keinen andern Sinn zu haben, als dass die verschiednen

Thierspecies verschieden sind.) Wie im Theoretischen so ist es auch im Praktischen. Die Selbstliebe ist den Menschen und Thieren gemein, und aus ihr stammen alle anderen Triebe bei beiden. Allein bei den Menschen gestaltet sie sich anders. Diese nämlich haben eine Idee vom Tode, der den Thieren abgeht, und daher ist nur beim Menschen die Selbstliebe nicht nur ein Abscheu vor dem Schmerz, sondern auch ein Trieb, sich zu erhalten. 8)

An diese aufgeführten Vorzüge des Menschen vor dem Thier knüpft sich nun noch ein andrer, welcher uns zu einem Punkt der Condillacschen Philosophie führt, auf den er selbst sehr grosses Gewicht legt, er betrifft nämlich die Sprache. Es hatte sich schon bei Locke die Untersuchung über die Sprache gleichsam aufgedrängt, bei Condillac tritt sie noch mehr in den Vordergrund. Nach ihm ist nämlich zur Association der Ideen, und daher zur Bildung neuer Ideen die Sprache von der äussersten Wichtigkeit. Ohne die Bildung von Ideen-Zeichen würde es der Ideen sehr wenige geben. Solcher Zeichen aber unterscheidet Condillac dreierlei, erstlich ganz zufällige, wo irgend ein äusserer Gegenstand, weil sich mit seiner Wahrnehmung irgend eine Idee zufällig verbunden hat, ein Erinnerungszeichen für dieselbe wird. Zweitens die natürlichen Zeichen von Empfindungen, wie der Schrei beim Schmerz u. dgl. Endlich die willkühr-

lich gewählten Zeichen, die einen beliebigen Zusammenhang mit den Ideen haben, und welche theils Gebehrden, theils Töne sind. Ist uns der Gebrauch dieser letztern geläufig geworden, — und er wird es so sehr, dass wir sehr oft vergessen, dass wir an dem Worte nur ein Zeichen des Dinges und nicht sein Wesen besitzen — so bringt uns das äussere Object seinen Namen oder sein Zeichen ins Gedächtniss, diese erinnern uns an andere Zeichen, mit denen sie ähnlich oder sonst wie verbunden sind, von diesen gehn wir wieder zu den Objecten über, welche durch sie bezeichnet sind, diese bringen andre Ideen in die Vorstellung u. s. f. So ist also das Bezeichnen ein Mittel, die Ideen zu verbinden. Wie jedes Ding nur ein Einzelnes, so sind auch die Zeichen zuerst nur individuelle Bezeichnungen, Namen. Die Allgemeinbegriffe aber werden gleichfalls bezeichnet und sind dann nur Namen für gewisse Klassen, in welche wir unsere Ideen, je nachdem wir das Bedürfniss haben, einrangiren. Ja nur durch die Bezeichnung und Benennung ist es uns möglich abstracte Ideen zu haben, ohne welche wir weder schliessen noch überhaupt räsoniren könnten. Alle Anweisungen darum zum richtigen Räsonnement sind eigentlich in den Anweisungen zum richtigen Sprechen enthalten, und Sprechen, Abstrahiren, Räsoniren ist ganz dasselbe. Da nun die Sprache den Thieren zwar nicht abgeht, dieselben aber eine sehr unvollkommne haben, so ist eine nothwendige Folge, dass sie sich wenig mit-

theilen und lehren, und andrerseits nur in sehr Wenigem nachahmen und lernen können. 9)

Nachdem so Condillac's Lehre im Wesentlichen auseinandergesetzt ist, können wir sein Verhältniss zu Locke kaum besser andeuten, als er es selbst an einer Stelle thut, wo er, nachdem er die Scholastiker und Cartesianer getadelt hat, dass sie dem Ursprung der Erkenntnisse nicht besser nachgegangen seyen, so fortfährt: *Locke a mieux réussi parce qu'il a commencé aux sens, et il n'a laissé des choses imparfaites dans son ouvrage que parce qu'il n'a pas développé les premiers progrès des opérations de l'ame. J'ai essayé de faire ce que ce philosophe avoit oublié; je suis remonté à la première opération de l'ame, et j'ai ce me semble, non seulement donné une analyse complète de l'entendement, mais j'ai encore découvert l'absolue nécessité des signes et le principe de la liaison des idées. Essai sur l'orig. d. conn. hum. p.* 503.

§. 13.

Wie Locke im Theoretischen, so waren die englischen Moralisten im Praktischen auf halbem Wege stehen geblieben. Zwar war, indem das Sollen in ein blosses Seyn verwandelt war, die Autonomie der Vernunft geleugnet, und damit der Pflichtbegrif völlig verschwunden. Indem aber der Inhalt der

determinirenden Neigung noch ein vernünftiger, objectiver ist, ist der Vernunft doch noch zu viel eingeräumt. In der eingeschlagenen Richtung ist dies ein Mangel, der aufgehoben werden muss, indem die Norm des Handelns in diejenige Determination gesetzt wird, welche eine bloss natürliche des Subjects, der vernünftigen Objectivität entbehrende, ist. Dazu muss jener Standpunkt aufgelöst werden. Bestand er nun darin, dass als ein empirisches Factum dies angenommen wurde, dass die natürliche Willensdetermination des Einzelnen zugleich auf die Verwirklichung seines Zweckes als Vernunftwesens gehe, und dabei auch das Wohl des Ganzen befördern heisse, so werden jetzt diese Bestimmungen als heterogene erkannt werden müssen, damit die bloss natürliche Willensdetermination als solche den Primat erhalte. Dieser Fortschritt zeigt sich in zwei Momenten, indem zuerst gezeigt wird, dass natürliche Neigung und vernünftige Bestimmung nicht zusammenfal-

len, und eben so wenig was dem Einzelnen als Vernunftwesen obliegt mit dem Zwecke des Ganzen, dann aber eine Lehre sich geltend macht, welche behauptet, dass das Individuum kein andres Gebot kennen dürfe als das der natürlichen, sinnlichen Willensdeterminationen. Jenes Erste geschieht in der berüchtigten Bienenfabel, dieses Letztere in den Schriften des Helvetius.

1. Es ist oben p. 108. als der Fortschritt der englischen Moralsysteme dies angegeben, dass sie im praktischen Gebiete den Empirismus geltend gemacht hätten, indem der Begriff des Sollens hier verschwindet, und was zu thun sey von der empirischen Thatsache abhängig gemacht wird, dass der Mensch von Natur gewisse Willensbestimmtheiten in sich finde. Eine natürliche Folge davon ist, dass diese Systeme die Moral nur unter der Form der Tugendlehre behandeln, während der Begriff der Pflicht, als der Negation der natürlichen Bestimmtheit, wie er z. B. später von Kant mit allem Rigorismus geltend gemacht wurde, hier gar keinen Ort findet. Aber bei aller Entfernung vom moralischen Rationalismus, ist der Empirismus noch nicht consequent durchgeführt, weil der Vernunft noch zu viel Gewicht eingeräumt ist. Nämlich die Willens-

determinationen, welche jene Moralisten als die bestimmenden ansehn, sind in sich selber noch vernünftige. Daher legt Shaftesbury darauf Gewicht, dass die Neigungen von denen er spricht, nicht zu verwechseln seyn mit dem thierischen Instinct. Eben so, und mit noch richtigerem Bewusstseyn über den Standpunkt, unterscheidet Hutcheson Neigungen und Triebe von einander. Von den letzteren giebt er ganz richtig an, dass sie vermittelt seyen durch das Gefühl einer Unannehmlichkeit oder eines Mangels, (Locke, welcher nur ganz kurze Andeutungen über das Praktische enthält, hatte schon auf eine weitere Consequenz hingewiesen, indem er vgl. p. 89. den Willen nur als Trieb fasste), dagegen enthalten die Neigungen allgemeine Gedankenbestimmungen, sind ihrem Inhalte nach vernünftig. Aber eben weil sie dies sind, eben deswegen ist auch das Ziel dieser Richtung noch nicht erreicht. Indem sie darauf geht, dass nicht die Vernunft als das Herrschende gewusst wird, sondern vielmehr das, was den Geist, als sein Anderes, beschränkt, so wird hierbei die Moralansicht nicht stehen bleiben können, sondern zu jenem Extrem hin einen neuen Schritt machen müssen.

2. Ein solcher aber ist nicht möglich, so lange das Factum feststeht, dass die natürlichen angebornen Neigungen einen vernünftigen Inhalt haben. Zunächst wird also zum Bewusstseyn kommen müssen, dass was die natürlichen Neigungen vorschreiben mit der moralischen Norm nicht übereinstimmt.

Wird dabei der Standpunkt des Empirismus nicht verlassen, so wird also die Erfahrung (etwa die Selbstbeobachtung) zeigen, dass der Inhalt der natürlichen Neigungen unvernünftig sey, und eben so die Erfahrung (eine Autorität, etwa die religiöse) lehren, was Recht sey. Augenblicklich aber wird mit einem solchen Verhältniss der Tugendbegriff verschwinden, und der Pflichtbegriff hervortreten, (das Gute gegen die Neigung ist die Pflicht), der auf einem Standpunkt, wo der Mensch als verderbt gewusst wird, immer hervortritt, und daher im Alterthume nicht sich vordrängt. Zugleich mit dem Factum, dass die natürlichen Neigungen das Rechte vorschreiben, welches die erste Prämisse zu dem Standpunkt der englischen Moralisten bildet, geht derselbe noch von einer zweiten aus, die gleichfalls als ein Factum angenommen wird, dass nämlich was wesentlicher Zweck des Einzelnen sey, auch den Zweck des Ganzen befördere. Wir haben dieses als Postulat oder als feststehendes Axiom bei den Moralisten hervortreten sehn. Soll ihr Standpunkt verlassen werden, so muss auch dieses Factum bestritten werden, damit nicht die Wagschale des moralisch Guten dadurch, dass es als das erscheint was das allgemeine Wohl hervorbringt, zu schwer wiege. In dem Interesse darum, die vernünftigen, objectiven, Bestimmungen zurücktreten zu lassen, wird jetzt durchgeführt werden, dass diess pflichtmässige Handeln des Einzelnen durchaus Nichts mit dem Wohl des Ganzen zu schaffen habe. Ja

es muss von vorn herein vermuthet werden, dass eben in jenem Interesse die entgegengesetzte Behauptung eher wird ausgesprochen werden. Ohne nun die äusserste Consequenz dieser Richtung durchgeführt zu haben, sind die eben entwickelten Momente hervorgetreten in der berüchtigten Fabel von den Bienen.

Die Bienenfabel

hat zu ihrem Verfasser einen Mann, der aus französischem Blute entsprossen, zu Dort in Holland ums Jahr 1670 geboren wurde, Bernard de Mandeville. Nachdem er Medicin studirt, und darin den Doctorgrad erlangt hatte, begab er sich nach England. Als Arzt machte er kein besonderes Glück, auch als Schriftsteller nicht (er gab im Jahre 1704 eine Bearbeitung der Aesopischen Fabeln und einige eigne Gedichte heraus), bis endlich einige Schriften durch das Aergerniss, das sie erregten, ihm einen Namen verschafften. Nach einer ärgerlichen Satyre auf das weibliche Geschlecht [1]), erschien unter einem medicinischen Titel eine Schrift [2]), deren Hauptreiz in der witzigen Art bestand, womit er über alle andere Aerzte, so wie die Apotheker sich lustig machte. Am meisten Lärm aber machte seine

---

[1]) *The virgin unmasked or female dialogues. London* 1709. (Ein Gespräch zwischen einer alten Jungfer und ihrer Nichte.)

[2]) *A treatise on the hypochondrick and hysterick diseases.* 1711. 3 *Vol.*

Fabel von den Bienen, ein Gedicht von einigen hundert Zeilen, welches zuerst im Jahre 1714 in einem fliegenden Blatte und nachher besonders erschien [3]. Weil er hier das Thema durchführte, dass die Laster der Einzelnen dem Wohl des Ganzen eher förderlich als schädlich seyen, ward er von vielen Seiten angegriffen. Er gab daher mehrere Jahre später jenes berüchtigte Gedicht nochmals, unter dem Titel heraus, worunter es so berühmt geworden, zugleich mit einem Anhange wo er seine Lehre mehr zu begründen suchte [4]. Da die Angriffe sich nun noch mehrten (auch Hutcheson ist unter jenen Bestreitern), so liess er fünf Jahre darauf den zweiten Band folgen, der besonders dadurch hervorgerufen war, dass die Jury von Middlessex ihn angeklagt hatte. In diesem zweiten Bande wird (jedoch nur scheinbar) Manches gemildert. Viele seiner Ansichten hat er in einer späteren Schrift [5]) wirklich widerrufen, ohne dass man diesem Widerruf Glauben beigemessen hat. Vielmehr ist es herrschende Ansicht geblieben, dass seine ernstliche Meinung in

---

3) *The grumbling hive or knaves turned honest. London* 1741.

4) *The fable of the bees or private vices public benefits, with an essay on charity and charity-schools, and a search into the nature of society. Lond. Vol. I.* 1723. *Vol. II.* 1728. Ausserdem: 1732 (schon die 6te Aufl.) 1755. 1785. — Französisch: *La fable des abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens, traduit de l'anglois de Mandeville (par J. Bertrand). Londres (Amsterdam)* 1740. 4 *Vol.* 12.

5) *Enquiry into the origin and usefulness of Christianity etc. Lond.* 1732.

jener berüchtigten Fabel, so wie in seinen Gedanken über die Religion [6]) enthalten sey. Das Moralsystem, welches er in jenem Werk vorträgt, ist im Wesentlichen dieses:

Nach der Stellung, die wir demselben angewiesen haben, kann es uns nicht wundern, wenn es sich denjenigen Systemen entgegenstellt, deren Mangel es zu ergänzen hat, den Systemen der angebornen guten Neigungen, und da unter diesen das des Shaftesbury als der eigentliche Mittelpunkt erscheint, diesem. Als das Eigenthümliche dieses Systems erkennt Mandeville ganz richtig dieses, dass es das Gute nicht sowohl in die Ueberwindung der angebornen Neigung setzt — (wir würden uns so ausdrücken: nicht als Pflicht fasst) — sondern in die Befolgung derselben, (d. h. als Tugend fasst); dieser Lehre nun stellt er selbst sich auf das Bestimmteste entgegen, und sagt, es könnten zwei Systeme nicht mehr sich widersprechen als seines und das des Lord Shaftesbury. So schön die Lehren des Letzteren klängen, und so schmeichelhaft sie für die menschliche Natur seyen, so müsse doch im strengsten Gegensatz gegen sie behauptet werden, dass Nichts gut, oder, da dieses Wort eine Doppelsinnigkeit in sich enthält, nichts von moralischem Werthe (*virtue*) sey, als was einen Sieg über die natürliche Neigung in sich enthalte. Da es also hier der Pflichtbegriff ist, den Mandeville

6) *Free thoughts on religion, the church, government etc. London* 1720. *Franz. Amst.* 1723.

geltend macht, so kann man ihm, so wenig es ihm auch sonst mit seiner Uebereinstimmung mit der geoffenbarten Lehre Ernst gewesen seyn mag, nicht ganz Unrecht geben, wenn er sich den christlichen (d. h. modernen) Begriff des Guten vindicirt, dagegen den Lord Shaftesbury anklagt, einen heidnischen Standpunkt geltend machen zu wollen. (vgl. p. 124.) 1)

Er sucht nun jenen Standpunkt zu widerlegen, indem er zuerst die Schwäche der Gründe nachweist, auf welche er sich stützt: Gewöhnlich pflegt man sich auf dass Factum zu berufen, das dem Menschen ein Trieb zur Geselligkeit angeboren, und er also durchaus kein bloss selbstsüchtiges Wesen sey. Allein, wenn der Geselligkeitstrieb ein Beweis des guten Naturells wäre, so müsste er sich bei den Besten doch am meisten zeigen. Die Erfahrung aber lehrt, dass die Leersten und Werthlosesten am wenigsten allein zu seyn vermögen. Hiezu aber kommt, dass sich positiv nachweisen lässt, dass was den Menschen zur Geselligkeit bringt, in der That nur die Rücksicht auf sich selbst ist, und dass gerade seine schlechten Neigungen, so wie allerlei natürliche Mängel den Menschen dahin bringen, sich mit andern zu verbinden. Im Stande der Unschuld, und wo die Natur ihm keine Hindernisse entgegenstellte, wäre er wahrscheinlich ungesellig geblieben. An und für sich scheint der Mensch gerade am wenigsten zur Geselligkeit geneigt zu seyn, und steht darin den Thieren nach, welche Heerden bilden, und in einer

natürlichen Gemeinschaft leben; die Gemeinschaft der Menschen dagegen ist ein Kunstproduct, welches nur durch eine äussere Gewalt hervorgebracht wird. Einer solchen bedarf es bei den Menschen, weil keine hundert beisammen seyn können ohne Hader und Streit. Eine solche äussere Gewalt aber ist die Furcht, und aus ihr ist jede menschliche Gemeinschaft, so wie jeder Staat hervorgegangen. Daher gründet sich die Gesellschaft durchaus nicht auf die wohlwollenden Neigungen, oder auf die Tugenden und Verläugnungen der Selbstsucht, sondern moralische und physische Uebel liessen sie entstehn. Eben so unrichtig ist es, wenn von jenem Standpunkt aus behauptet wird, dass dem Menschen die Liebe zum Nächsten angeboren sey, weil er ja Mitleiden, Sympathie empfinde. Man vergisst dabei, dass die letzteren mit der ersteren gar nichts zu schaffen haben. Liebe zu Andern *(charity)* findet im strengen Sinne des Wortes nur dort Statt, wo wir ganz ohne das geringste Interesse die Liebe, die wir zu uns selbst hegen, auf Andere übertragen. Im Mitleiden dagegen, einem Gefühl, welches sich bei allen Menschen, den schwächsten aber am meisten, zeigt, ist das Gefühl eigner Unannehmlichkeit die Hauptsache. Es beruht deswegen nur auf Selbstliebe. Nicht nur aber dass jene Lehre unrichtig sey, Mandeville erklärt sie auch für gefährlich, einmal darum, weil sie den Menschen träge mache, und dazu anleite sich in seiner Neigung gehn zu lassen, während die andere Lehre ihm

zumuthe sich zu überwinden, dann aber weil keine einzige Lehre so geschickt sey, den Menschen über sich selber zu betrügen, und so sehr dazu anleite, die schlechtesten Regungen in sich selbst, wie Ehrsucht, für etwas Vortreffliches, für Wohlwollen und Liebe zu halten. Gerade aber die Selbsttäuschungen, welche es nährt, seyen es, welche jenem System einen solchen Anhang verschaffen, während ein System, wie das des Verfassers der Fabel, solches Aergerniss errege, nur weil es den Menschen so betrachte, wie er wirklich sey, d. h. als zusammengesetzt aus den mannigfaltigsten Leidenschaften, welche ihn hier- oder dorthin ziehen. — Es gehe hiebei wie mit dem Bekenntniss der Sündhaftigkeit, das Jeder auf der Kanzel sich gefallen lasse, das aber ernstlich abzulegen ein Jeder sich scheue, während doch eine genaue Untersuchung von dem was jeder Ehrenmann unbedenklich thue, z. B. des Zweikampfes, uns sogleich zeige, dass was uns treibt durchaus nicht die Rücksicht auf das ist, was Pflicht und Religion uns vorschreiben, sondern vielmehr Furcht vor Schande, die Sorge für die Ehre, die gar kein reales Gut sey, d. h. Eitelkeit und Eigennutz. 2)

Der erste Punkt also, worinn Mandeville dem Standpunkt der Characteristicks entgegentritt, ist, dass er das Factum bestreitet, dass die natürlichen Neigungen des Menschen mit dem übereinstimmen, was Bestimmung und Zweck seiner als eines vernünftigen Wesens ist. Als zweite Prämisse jenes

Standpunktes war (oben sub 2.) bezeichnet die Voraussetzung dass, was wesentlicher Zweck für den Einzelnen ist, mit dem Zweck des Allgemeinen zusammenfalle. Auch diese zweite Voraussetzung widerlegt Mandeville, und zwar ist die Widerlegung derselben der eigentliche Hauptzweck seiner Fabel. Was nun hier zuerst die Form betrifft, in welcher er seine Lehre vorträgt, so ist der Gang der Fabel dieser: Ein Bienenstock enthielt einen Bienenschwarm, der in höchster Blüthe und in der besten Verfassung sich befand; in Allem zeigte sich ein Bild einer menschlichen Gesellschaft, bis in alle Laster und Fehler hinein. Dies wird in einer Charakteristik der einzelnen Stände mit vielem Witz durchgeführt. Diese Schilderung der Verderbniss der Einzelnen schliesst dann mit den Worten:

Thus every part was full of vice
Yet the whole mass a paradise,

und es wird nun nachgewiesen, wie die Verderbtheit der Industrie, und damit dem Wohlleben förderlich gewesen. Ein Glied dieser Gesellschaft, das sich auf die unrechtlichste Weise bereichert hat, wird als ein Handschuhmacher Schaafleder für Bockleder ausgiebt, so ergrimmt, das er weissagt bei solchen Schelmereien müsse das Land zu Grunde gehn; es erhebt sich allgemein die Bitte an die Götter, den Geist der Redlichkeit zu senden. Dies geschieht wirklich. Mit dem Augenblick hört aber auch aller Glanz des Staates auf, allgemeines Elend verbreitet

sich, weil eine Menge Erwerbszweige aufhören, einem Feinde vermögen sie nicht zu widerstehn, sie werden geschlagen, und der Rest des Staates

flew into a hollow tree
Blest with content and honesty.

Die Moral die dieser Fabel angehängt ist, so wie die daran sich schliessenden Bemerkungen enthalten nun folgende Lehre:

Wenn wir eine Handlung gut oder schlecht nennen, so betrifft dieses Urtheil viel weniger den Inhalt der Handlung oder auch die Person, welche sie vollführt, als vielmehr nur den Nutzen oder Schaden, welchen die Gesellschaft davon hat. Halten wir diesen Begriff des Guten fest, so tritt auch sogleich deutlich hervor, dass die Tugend des Einzelnen etwas ganz Anderes ist, als was gut ist in jenem Sinne des Wortes. Moralische Tugend findet dort Statt, wo der Mensch auf sich selbst verzichtet; es soll nun gar nicht geleugnet werden, dass der Mensch tugendhaft seyn kann, es soll auch nicht geleugnet werden, dass er dadurch Gott wohlgefällig ist, allein die Gesellschaft wird dadurch nicht erhalten, und das Glück der Nation nicht gemacht: denn da, um dieses zu erreichen das beste Mittel ist, möglichst viel Gelegenheit zur Beschäftigung und zum Erwerb zu geben, so wird Alles ihm nachtheilig seyn, was der Erwerbthätigkeit hinderlich ist. Dies aber sind in der That die Tugenden des Einzelnen. Zufriedenheit ist eine Tugend, sie ist

aber der Industrie gefährlicher, als die Trägheit selbst. Neid dagegen ist ein Laster, und doch ist er es, der zur Nacheiferung bringt, und der mehr wirkt als alle Ermahnungen. Geiz und Verschwendung sind Laster, und dennoch helfen sie dem allgemeinen Wohlstand, während die so gepriesene Sparsamkeit dem Allgemeinen Abbruch thut, u. s. w. die Voraussetzung, dass die Menschen, wenn alle jene schlimmen Neigungen in ihnen nicht wären, eben so viel für das öffentliche Wohl thun würden als jetzt, wo sie ihrem Neide u. s. w. folgen, ist ganz und gar unbegründet. Nehme man den Menschen nur den Stolz und den Ehrgeiz, Leidenschaften, welche zu ihrem Inhalt nur eine Chimäre haben, und welche zu einer Menge von Dingen führen, welche mit den Vorschriften der Religion streiten, und man hat ihm ein Triebfeder genommen, die selbst die stärkste Macht, die Todesfurcht überwindet, man hat ihm genommen, was zum Wohl des Ganzen mehr beiträgt als irgend eine Neigung des Menschen. — Endlich aber würde das blosse Wohlwollen zu Handlungen bringen, welche dem allgemeinen Wohl geradezu verderblich wären. Es ist nicht zu leugnen, dass dem Bestreben die Armuth und (durch Armenschulen) die Unwissenheit verschwinden zu machen, bei aller Eitelkeit die darin mitspielt, auch Wohlwollen zu Grunde liegt. Man vergisst aber, dass Unwissenheit und Armuth nothwendig sind, wenn man in einem Lande Arbeiter und Industrie haben will, man vergisst dass

wenn die Cultur allgemein wächst, es bald an solchen fehlen wird, die durch ihre Unwissenheit gezwungen sind zu dienen, ein Uebelstand der sich in England bereits zeige, weil da die Grenze der nothwendigen Cultur bereits überschritten sey. Wenn dann endlich Mandeville als das eigentliche Resultat seiner Schrift dies angibt, sie habe gezeigt, dass das Wohl des Ganzen nicht anders als durch die Fehler und Laster der Einzelnen erreicht werden könne, und stelle nun Jedem die Wahl frei, ob er ein so theuer erkauftes Glück erwählen, oder sich von der Welt ganz zurückziehen wolle, so wollen wir hier nicht untersuchen ob er hiebei aufrichtig und nicht vielmehr s e i n e Wahl schon getroffen gewesen sey, — so viel ist aber in der That ganz richtig, seine Lehre hat nur dies negative Resultat: dass die Pflicht des Einzelnen nicht denselben Inhalt habe wie seine natürlichen Neigungen, und dass die Tugend des Einzelnen nicht zusammenfalle mit der Förderung des allgemeinen Wohls. 3)

3. Das negative Resultat aber, zu welchem Mandeville gekommen, bedarf einer positiven Ergänzung. Worin diese besteht, ist nicht nur von uns durch den vorher bezeichneten Gang der Entwickelung angegeben, sondern die Andeutung findet sich in diesem Moralsystem selbst, so dass wir nur was in ihm *implicite* enthalten ist, zu expliciren haben. Die natürlichen Neigungen sind hier als

blosser Eigennutz bestimmt, die Pflicht als Entsagung. Bis dahin scheint also allerdings die Wahl freigestellt zu seyn. Nun aber tritt als ein bewegendes Moment nicht zu beiden sondern nur zu dem einen, den natürlichen Neigungen, dies hiezu, dass sie die Wohlfahrt Aller fördern, während die Pflichtmässigkeit sie ganz gewiss untergraben würde. Wenn also in den frühern Moralsystemen alle drei Momente als unmittelbar Eins gefasst, so ist bei Mandeville, durch die Vereinigung zweier, das dritte gleichsam eliminirt, und es bleibt also hier, folgerichtig weiter gedacht, als die Norm des Handelns nur übrig, dass durch Befolgung der eigennützigen Neigungen das allgemeine Wohl befördert werde. War nun aber dieses Letztere von Allem was moralischen Werth hat, streng gesondert worden, so war es auch nur eine Consequenz dieses Standpunkts, wenn Mandeville das Wohl des Allgemeinen nicht etwa darin setzt, was die sittliche (ewige) Bestimmung der Menschheit ist, sondern nur in das, was dem Eigennutz, der Eitelkeit u. s. f. Aller schmeichelt. Die Glückseligkeit des Ganzen ist ihm deswegen nur Industrie, Wohlstand, Ruhm einer Nation. Welche Consequenzen also aus diesem Standpunkt gezogen werden müssen, ist aller-

dings deutlich genug ausgesprochen. So wenig wir darum dem Verfasser der Fabel unbedingt trauen möchten, wenn er von Angriffen und Anklagen gedrängt, am Schlusse seines Werkes zu verstehen gibt, er habe, indem sein Werk zeige wie alle Wohlfahrt und irdisches Glück auf Eitelkeit beruhe, und wie alle Tugend des Menschen keine Glückseligkeit zu schaffen im Stande sey, eigentlich nur zur Demuth bringen und dem Christenthum in die Hände arbeiten wollen, — so kann doch auch wieder nicht geleugnet werden, dass er alle Consequenzen seines Standpunktes nicht gezogen hat. Hiezu gehörte ein Land, und gehörten Zustände, die es möglich machten, dass in dem offnen Bekenntniss: nur der Eigennutz regiere die Welt und müsse sie regieren, als Geheimniss der ganzen Welt erkannt und begrüsst wurde. Diesen Fortschritt, der auf dem praktischen Gebiete noch zu machen war, hat Helvetius gemacht, indem er das Interesse, welches im Grunde nur auf die Befriedigung der sinnlichen Lust gehe, zum Princip der Moral macht.

Helvetius.

Claude Adrien Helvetius [1]) stammte aus einer ursprünglich pfälzischen Familie, welche in Folge von Religionsverfolgungen nach Holland gezogen war, und in welcher in drei auf einander folgenden Generationen die Arzneikunst würdige Werkzeuge gefunden hat. Sein Vater sowohl als Grossvater waren berühmte Aerzte in Paris. Er selbst wurde im Januar des Jahres 1715 geboren, und erhielt seinen ersten Unterricht von einem geschickten Lehrer im väterlichen Hause. Später, als er ins *College* gebracht ward, zeigte er keinen besondern Eifer fürs Lernen, Poesien aller Art zogen ihn an, zerstreuten ihn aber auch. Erst als ein Lehrer es versuchte, durch Ehrgeiz ihn zu spornen, machte er reissende Fortschritte. Hier im *College* machte er die erste Bekanntschaft mit Locke's berühmtem Buch, welches für seine philosophische Ausbildung entscheidend wurde. Sein Vater bestimmte ihn für das Finanzfach, um ihn für den Mangel an Vermögen zu entschädigen, und obgleich er in der Zeit wo er sich zu dieser Laufbahn vorbereiten sollte, meistens andere Dinge trieb, gelang es doch durch den Schutz der Königin, ihm im 23sten Jahre eine Generalpächterstelle und damit ein reiches Einkommen zu verschaffen. In dieser Lage machte er Be-

---

[1]) (*St. Lambert*) *Essai sur la vie et les ouvrages de Mr. Helvetius.*

kanntschaft mit den berühmtesten Männern seiner Zeit: Marivaux, Fontenelle, vor Allen Voltaire gehörten zu seinen näheren Bekannten. Der letztere war es auch, dem er zuerst die beiden ersten Gesänge eines Lehrgedichts über das Glück [2]) mittheilte, und von dem er aufgemuntert wurde fortzufahren. Dieses Gedicht, welches er lange Zeit ruhen liess, und dessen vierten Gesang er erst kurz vor seinem Tode vollendete, erzählt in einer allegorischen Darstellung, die unserer Zeit allerdings etwas frostig erscheint, wie der Dichter das Glück vergeblich in den Genüssen der sinnlichen Liebe, des Ehrgeizes, des Reichthums gesucht, weil alle diese den Ueberdruss zur Folge haben, endlich zeigt ihm die Weisheit, dass nur das Glück ein wahrhaftes sey, welches nicht von Andern abhängig ist, und welches zugleich die meisten Genüsse darbietet, dieses aber findet der Mensch nur in der wahren Philosophie, die nicht Entsagung lehrt, und nicht den sinnlichen Genuss verdammt, sondern nur Mässigkeit in demselben lehrt. Als Generalpächter zeigte er sich streng gegen die Erpressungen seiner Untergebenen, wohlwollend gegen die Armen, indess trat ihm in dieser Stellung so viel Unangenehmes entgegen, dass er sie endlich aufgab. Im Jahr 1751 verheirathete er sich und zog sich aufs Land zurück. Hier gab er im Jahre 1758 sein berühmtes

---

[2]) *Le bonheur, poëme allégorique.*

Werk *de l'esprit* [3]) heraus, welches ihm auf der einen Seite im In- und Auslande Bewunderer verschaffte, auf der andern Seite aber die heftigsten Verfolgungen, namentlich von Seiten der Geistlichkeit, zuzog. Die *Sorbonne* verwarf dieses Buch, die Geistlichen, die sonst sich selber bestritten, vereinigten sich in der Verfolgung desselben, und Jansenisten wie Jesuiten sprachen darüber das Verdammungsurtheil aus, ein Urtheil welches dadurch sogleich eine politische Bedeutung bekam, dass die ersteren an dem Parlament, die letzteren am Hof eine Stütze hatten. Er musste es für ein Glück achten, dass man sich damit begnügte sein Buch zu unterdrücken und ihn sowol als den Censor des Buchs ihrer Hofämter zu entsetzen. Auch die französischen Journale schonten dieses Werk nicht. Desto mehr Beifall fand es im Auslande. In Italien, England, Deutschland [4]) ward es übersetzt, und namentlich an den Höfen der Verfasser beliebt. Er erfuhr dies auf zwei Reisen, durch die er seine ländliche Ruhe unterbrach, einer nach England, und einer nach Deutschland. Auf dieser letzteren bot ihm Berlin und Gotha einen besonders angenehmen Aufenthalt dar. Nach seiner Rückkehr begann er ein zweites Werk [5]), welches in mancher Hinsicht noch wichtiger als das erste, erst nach seinem

---

3) Paris 1758. 4. und *III Vol.* 8.

4) von Gottsched 1759., v. Jorkert Liegn. u. Lps. 1760.

5) *De l'homme, de ses facultés et de son éducation. Londres (Amst.)* 1722. *Vol. II.* 8.

Tode herausgekommen ist, in welchem er mehr die praktischen Folgerungen seiner Ansicht für Erziehung u. s. w. hervorhebt. Bis zum Anfange des Jahres 1771 bemerkte man bei Helvetius keine Abnahme seiner Kräfte. Im Anfange dieses Jahres begann sie und am Ende desselben, den 26sten Dec., unterlag er einem Gichtanfall. Ein liebevoller Character, der sich in vielen grossmüthigen Handlungen gezeigt hat, eine oft rührende Gutmüthigkeit, die, wie oft, auch hier sich mit Genussliebe paart, sind ihm eigenthümlich gewesen. Was seine Schriften betrifft, so sind sie lichtvoll und dabei schön geschrieben, er gehört zu den besseren Stylisten. Sie zeigen Scharfsinn, und wenigstens die Tiefe, welche dazu nöthig ist, die herrschenden Maximen so zu erkennen, dass man sie mit Bestimmtheit aussprechen kann. Das Witzwort jener Dame: *c'est un homme qui a dit le secret de tout le monde* ist hinsichtlich seiner Schriften treffend, hinsichtlich seiner Zeit characteristisch. In ihren Grundzügen ist die Lehre des Helvetius diese:

Bei einer Untersuchung über den Geist, ist es von der äussersten Wichtigkeit zuerst den Begriff bestimmt zu fassen, den man mit diesem Worte bezeichnet. Man versteht nämlich unter Geist zweierlei: entweder betrachtet man ihn als das Princip des Denkens, (in diesem Sinne braucht man das Wort wenn man sagt, der Mensch ist Geist), oder aber man bezeichnet damit die Wirkung jenes Princips, wo man darunter eigentlich nichts Andres ver-

steht, als den Complex von Gedanken eines Menschen, (also in dem Sinne, in welchem man von einem Menschen sagt er habe Geist, *esprit*). In seinem Werk vom Geiste nimmt Helvetius das Wort nur im letztern Sinne, so dass also darunter das zu verstehn ist, wovon eine bestimmte Art auch mit dem Worte Talent bezeichnet wird, wie er denn wirklich beides zusammenstellt, indem er sagt, dass was sonst Geist, wo es sich im Gebiete der Kunst zeigt, Talent genannt werde. Um diesen Begriff noch mehr zu fixiren, sucht er Geist und Seele streng von einander zu scheiden. Die letztere ist ihm nur belebendes Princip, Princip der Empfindung, oder auch Lebenskraft, und ist deswegen immer mit dem lebendigen Organismus gesetzt, so dass es keinen Moment im Leben geben kann wo der Mensch entseelt wäre, dagegen das Bewusstseyn und der Geist auf Momente schwinden kann; endlich gehört zur Seele nicht das Denken, der Geist aber als Complex von Gedanken, ist ohne dasselbe nicht denkbar. Beide aber, Geist und Seele, stehen in diesem Zusammenhange mit einander, dass nur wo Leben, d. h. Seele ist, der Geist sich bilden kann, daher nennt er ihn auch eine Folge oder auch Wirkung der Seele. Die Frage ob die letztere materiell oder immateriell sey, weist er als unwesentlich und als eine, auf die es keine gewisse Antwort gebe, von der Hand; seine Theorie, sagt er, sey mit jeder dieser beiden Annahmen ganz gleich vereinbar. Um nun gehörig zu erkennen,

was Geist ist, ist die erste Aufgabe, zu finden, wie die Ideen, deren Complex ja eben der Geist ist, entstehen. Die Antwort auf diese Frage kann nur die Beobachtung und Erfahrung geben. Diese lässt uns in dem Menschen zwei passive Vermögen erkennen; das eine besteht in der Fähigkeit äussere Eindrücke zu empfangen, und wird von ihm sinnliche Empfindungsfähigkeit (*sensibilité physique*) genannt, das andere ist die Fähigkeit diese Eindrücke festzuhalten, und heisst Gedächtniss. Beide Vermögen aber wären unfruchtbar, wenn nicht dem Menschen eine äussere Organisation gegeben wäre, welche ihn möglichst vielen Affectionen der Aussenwelt zugänglich machte. Die Thiere, deren Organisation sehr viel mangelhafter ist, sind dadurch (z. B. durch den Mangel der Hände bei den meisten) hinsichtlich des Geistes dem Menschen untergeordnet, weil jene beiden Vermögen bei ihnen viel unthätiger und unfruchtbarer bleiben müssen. Ausser den sinnlichen Eindrücken aber, und dem was das Gedächtniss enthält, nimmt Helvetius noch andere Affectionen des Geistes an; jene beiden nämlich sind Abdrücke von Dingen, und werden von ihm Bilder, *images*, genannt. Der Mensch percipirt aber auch Verhältnisse unter den Dingen, und die Perceptionen von Verhältnissen sind es nun welche, im Gegensatz gegen jene Bilder, Ideen im engern Sinne des Worts genannt werden, jedoch ohne dass sich der Sprachgebrauch hier ganz treu bleibt. Das Wahrnehmen dieser Beziehungen ist es nun vor-

zugsweise, welches das ausmacht, was Helvetius Geist nennt, und da diese Beziehungen Wahrnehmen, die Dinge Vergleichen und Urtheilen ihm gleichbedeutende Ausdrücke sind, so kommt er zu dem Resultate, dass alle Thätigkeit des Geistes im Urtheilen bestehe. Wenn Wahrnehmen, Behalten im Gedächtniss und Vergleichen hier als verschiedne Functionen aufgeführt werden, so ist dabei nicht zu vergessen, dass die beiden letztern nur Modificationen der erstern sind, und also eigentlich alle Geistesfunctionen Wahrnehmen, Empfinden sind. Vom Behalten im Gedächtniss ist dies klar, denn wir behalten nur dadurch, dass ein sinnlicher Eindruck in unsern Empfindungsorganen (schwächer) fortdauert. Aber auch beim Vergleichen verhält sichs nicht anders, denn zwei Dinge vergleichen heisst sie abwechselnd empfinden. Es ist daher dem Geiste nicht ein besonderes Vermögen zu urtheilen zuzuschreiben, sondern Urtheilen ist eigentlich nur Empfinden. Das Urtheilen setzt darum das Gedächtniss voraus, und ist ohne dasselbe nicht möglich, aber es ist doch wesentlich davon unterschieden, dadurch nämlich, dass das Gedächtniss nur Fertiges, seyen es nun Bilder von Dingen, seyen es von Anderen gefundne Beziehungen derselben, besitzt, während wir nur dann wirklich urtheilen, wenn wir die Beziehungen selbst finden. Durch sein Gedächtniss hat daher der Mensch wohl Wissen (*science*), Geist hat er nur, wenn er selbstthätig Ideen von Beziehungen etc. sich erwirbt.

War daher Helvetius bis dahin bei der Bestimmung stehen geblieben: Geist sey der Complex von Ideen, so hat er itzt die nähere Bestimmung gefunden: Geist ist der Complex neuer, origineller, Ideen. — 1)

Die Frage aber, wie Ideen entstehen, und wie der Geist, der ihr Complex ist, ist noch nicht beantwortet. Die Perceptionsfähigkeit, das Gedächtniss, das Daseyn von Empfindungsorganen gibt nur noch die Möglichkeit der Ideen, wie verwirklicht sich dieselbe? Die Bethätigung nun jener Vermögen hat nach Helvetius ihren Grund in den Leidenschaften. Es ist eine falsche Ansicht, nach welcher die Leidenschaften als etwas Schlechtes verworfen werden, vielmehr sind sie in der moralischen Welt ganz dasselbe was in der himmlischen Welt die Bewegung ist, ohne diese Triebfeder würde alles ruhn, und gar keine Thätigkeit sich zeigen. In dem eigentlichen Mittelpunkte der Leidenschaften wird man deshalb auch die Lösung jener Frage finden. Es werden nun von Helvetius zweierlei Arten von Leidenschaften unterschieden, die einen, unmittelbar von der Natur gegeben, die andern, welche gewisse Verhältnisse voraussetzen. Die erstern haben einen Zusammenhang mit physischen Bedürfnissen und beruhen auf leiblichen Empfindungen (*sensations*) (hierher gehört die Begierde nach Nahrung und dgl.), die letzteren stehn mit dem, was Helvetius im Unterschiede von Empfindungen, Gefühle (*sentimens*) nennt, in Zusammen-

hang (z. B. Ehrgeiz u. dgl.). Beide aber, sowol die Empfindungen als die Gefühle, welche Leidenschaften hervorrufen, sind nur dort, wo ein Mangel empfunden wird, und sie gehn nur hervor aus dem Triebe, Lust zu empfinden, oder sich von Schmerzen zu befrein. Dieser Trieb aber ist das, was Helvetius Selbstliebe oder Interesse nennt; wenn nun alle Leidenschaften im Grunde auf der Selbstliebe beruhn, nur durch Leidenschaften aber das wirkliche Entstehen von Ideen möglich ist, so folgt daraus, dass wie in jeder andern Thätigkeit des Geistes, so auch bei dem Bilden von Ideen die Selbstliebe einer der wichtigsten Hebel ist. Ohne Unlust, und den Trieb sich davon zu befrein, gäbe es keine Aufmerksamkeit; ohne diese kein Vergleichen und also ohne Selbstliebe keine Ideen. Da nun alle Selbstliebe im Grunde nur auf leibliche Lust geht, so folgt daraus, dass auch die geistigen Vorgänge in uns zu ihrer eigentlichen Quelle nur das Streben nach sinnlicher Lust haben. Unter den Formen des sinnlichen Unbehagens, welche zum Erkennen und also zum Erlangen von Ideen treiben, tritt eine hervor, welche, obgleich sie ein Schmerz von geringerem Grade zu seyn scheint, doch von der äussersten Wichtigkeit ist für die Ausbildung, und dieses ist die Langeweile. Der Hass gegen dieselbe ist ein hauptsächliches Bildungsmittel des Menschen. 2)

Nachdem nun so gezeigt ist, welche Momente wesentlich sind für das Entstehen dessen, was hier

als Geist bezeichnet wird, entsteht nun die Frage, woher die Verschiedenheit der Geister? Einige behaupten nun, diese Verschiedenheit sey mit der verschiednen körperlichen Organisation gesetzt; dagegen aber erklärt sich Helvetius; wenn nämlich diese gleich ein bedingendes Moment ist für die Entwicklung des Geistes, so ist doch weder sie noch irgend etwas andres Angebornes das, was hierbei von entscheidender Wichtigkeit wäre. Die feinere Organisation der Sinnesorgane allein kann deswegen nicht den höhern oder geringern Grad des Geistes bedingen, weil die Ideen, deren Complex Geist genannt wird, viel weniger in Bildern der Dinge bestehn, als in Perceptionen ihrer Verhältnisse (s. oben); von dem angebornen Gedächtniss gilt ganz dasselbe; übrigens sind auch in beiden Beziehungen die Unterschiede zwischen den Menschen nicht so gross, als man meint. Zu jenen beiden kommen nun noch, wie oben gezeigt wurde, als ein drittes constituirendes Moment die Leidenschaften, oder was sie im Grunde waren, die Selbstliebe, hinzu. Diese ist nun auch bei allen Menschen gleich stark, und in sofern kann jeder sich zu starken Leidenschaften und also mittelbar dazu erheben, Geist zu haben. Alle diese angebornen Elemente ergeben also durchaus noch gar keine Verschiedenheit unter den Geistern, wären nur sie, so hätten alle gleich viel Geist. Woher kommt nun die Verschiedenheit, die doch nach der Erfahrung da ist? Helvetius antwortet: aus äusseren Umständen. Den ganzen

Complex von äusseren Umständen bezeichnet er oft mit dem Worte Zufall; einen wesentlichen Bestandtheil dieser äusseren Umstände bildet nun das, was wir Erziehung nennen, und Helvetius erweitert die Bedeutung dieses Wortes so sehr, dass er den Menschen nicht durch Menschen allein, sondern eben so sehr durch, ihn afficirende, Dinge erzogen werden lässt, wo denn die Begriffe Erziehung und Zufall oft ganz zusammenfallen. — Es giebt also hier Verschiedenheiten. Es fragt sich nun, welche Regel befolgt wird in der Rangordnung der Geister? Die einzige Norm in der Beurtheilung des Geistes Andrer gibt die Selbstliebe ab; jeder liebt in dem Andern und schätzt in dem Andern nur sich selbst, darum gilt uns der als der Geistreichere, dessen Ideen uns mehr schmeicheln oder mehr nützen. So urtheilt der Einzelne, eben so urtheilt auch jedes grössere Ganze, jede Gesellschaft; auch ihr gilt der als der grössere Geist, dessen Ideen für sie von grösserem Nutzen sind, ein Newton mehr als etwa ein grosser Schachspieler u. s. w. Solche höhere Grade von Geist, die sich namentlich in dem Erfinden neuer Ideen und Combinationen zeigen, nennt man wohl auch Genie, sie werden wohl auch im eminenten Sinne des Worts Geist genannt. Damit ist denn Helvetius zu einer noch näheren Bestimmung dieses Begriffes gekommen, indem er sagt: Geist sey eine Fülle von, nicht nur neuen, sondern auch allgemein interessirenden Ideen. Da nun dieses allgemeine Interesse von zufälligen Umständen ab-

hängt, so ist auch das Genie grösstentheils ein Werk des Zufalls. 3)

Dies wäre das Wesentliche von des Helvetius Lehre so weit sie das theoretische Gebiet betrifft. Wenn schon in diesem dem Eigennutz eine so wichtige Rolle zuertheilt wird, dass er als der eigentliche Erzeuger der Ideen erscheint, so geschieht dies noch mehr, wo Helvetius auf das Praktische übergeht. Nach ihm ist die Moral nur deswegen immer mehr in Verfall gerathen, weil sie sich von der empirischen Grundlage losgemacht hat, und ihr einziges Heilmittel kann nur darin bestehn, dass man sie wieder ganz so behandelt wie die Physik. Daher ist zuerst zu untersuchen was es mit solchen Begriffen wie Gut, Tugend, Rechtschaffenheit u. s. w. für eine Bewandniss hat, hinsichtlich derer eine grosse Verwirrung herrscht. Es stehen sich nämlich zwei entgegengesetzte Ansichten gegenüber, die eine lässt diese Begriffe unwandelbare Vernunftprincipien seyn, die andere macht sie zu ganz beliebigen Begriffen, welche gar keiner objectiven Norm unterliegen. Beide haben Unrecht; weder ist das Gute eine ewige Idee, noch auch nur eine beliebige Bestimmung. Sondern wenn wir die Erfahrung fragen, so lehrt sie uns, dass Jeder für g u t hält, was ihm nützlich ist. Es kann uns traurig machen, dass die Andern bei der Beurtheilung unsrer Handlungen nur sich und ihren Vortheil berücksichtigen, aber so sehr dies unsere Eitelkeit verletzen mag, das Factum ist nicht abzustreiten. Das eigne Interesse ist der einzige Maass-

stab, nach welchem sowol der einzelne Mensch als auch ein grösseres Ganze unsere Handlungen beurtheilt. Daher wären diejenigen Handlungen im eminenten Sinne gute Handlungen, welche dem Interesse Aller entsprächen; solche gibt es nicht, und daher wird der Kreis zu beschränken seyn, dessen Interesse gesucht werden soll. Helvetius beschränkt ihn auf seine Nation, und so ergibt sich ihm als Definition der Tugend, sie bestehe darin, das Wohl seiner Nation zu suchen. Daher fallen ihm die wirklichen Verdienste mit den politischen Verdiensten, die wirklichen Laster mit den politischen Vergehen ganz zusammen. Von ihnen sind Verdienste und Vergehen des Vorurtheils unterschieden, nämlich solche Handlungen, die dem öffentlichen Wohl nicht nützen oder schaden. Helvetius gibt nicht undeutlich zu verstehn, dass die Erfüllung oder Verabsäumung religiöser Pflichten hierher gehöre, da hieraus für das Wohl Aller gar nichts folge. Die wahre, allgemeine, Religion kann nichts andres fordern, als das Wohl des Ganzen, also nur politische Tugend. Eine wahre Moral wird deswegen auch nichts Andres enthalten können, als das politische Gesetzbuch enthält, der Moralist und Gesetzgeber fallen zusammen. Zugleich aber ergibt sich aus dem aufgestellten Begriff des Guten und der Tugend, was eine wahre Moral als das Motiv des Handelns aufzustellen hat. Nach Helvetius ist es eine Absurdität zu verlangen, dass ein Mensch das Gute um des Guten willen thue. Dies kann er so

wenig, als er das Böse um des Bösen willen will; Will deswegen die Moral nicht ganz unfruchtbar bleiben, so muss sie die Kühnheit haben das wahre Princip alles Handelns, die sinnliche Lust und den sinnlichen Schmerz, d. h. den Eigennutz auch wirklich als solches zu behandeln. Wie darum die richtige Gesetzgebung durch Lohn und Strafe, d. h. durch Eigennutz zum Befolgen der Gesetze bewegt, so wird auch eine richtige Moral die seyn, welche zeigt, dass das Verbotene nur ist, was zum Ueberdruss u. s. w., kurz zur Unannehmlichkeit bringt. Wie die Moral bis jetzt beschaffen war, wo sie statt das eigne Interesse mit ins Spiel zu bringen, nur dagegen polemisirte, musste sie nothwendig fruchtlos seyn. 4)

Das System des Eigennutzes, welches Helvetius aufgestellt hatte, ist nun zu Grunde gelegt in den moralischen Werken Saint Lambert's, namentlich in seinem *Catéchisme universel*. Es ist ein Versuch aus der Selbstliebe die einzelnen Pflichten abzuleiten. So oberflächlich die historische Einleitung zu diesem Werke ist, eben so oberflächlich auch die ganze Ableitung. Vorausgeschickt ist dem *Catéchisme* eine *Analyse de l'homme* und eine *Analyse de la femme*, dann eine Abhandlung *de la raison* eingekleidet in die Beschreibung eines Utopiens. Es folgt darauf der *Catéchisme* selbst, welcher zuerst die Begriffe der hauptsächlichsten Leidenschaften in Fragen und Antworten erörtert, die um so sonderbarer sich ausnehmen, da sie sogar für ein

jugendliches Alter bestimmt sind; auf diese *Notions* folgen dann die *Préceptes*, welche die gewöhnlichen moralischen Vorschriften enthalten, manchmal zurückgeführt auf die Selbstliebe, gewöhnlich aber nicht; endlich der dritte Theil des *Catéchisme* handelt von der Selbstprüfung *(de l'examen de soi même)* und erzählt in sehr breiter Weise, wie diese Regeln im einzelnen Fall Gelegenheit zur Selbstprüfung geben würden. Hierauf hat St. Lambert noch einen weitläuftigen Commentar des *Catéchisme* folgen lassen. Je besser hierin zum Theil die moralischen Grundsätze sind, um so mehr ist auch dabei die Consequenz und der wissenschaftliche Werth verschwunden. Das grosse Ansehn, das St. Lambert eine Zeitlang genossen hat, machte die Erwähnung seines Werkes nothwendig. —

§. 14.

Hinneigung zum äussersten Extrem dieser Richtung in dem Beginn der französischen Aufklärung.

So weit auch durch die dargestellten Systeme dem höchsten Extrem des Realismus vorgearbeitet war, so konnte es doch nicht auftreten, so lange noch von dem allgemeinen Bewusstseyn dem Geiste der Vorzug eingeräumt ward, dass das Weltbeherrschende Wesen ein gei-

stiges sey, und so lange es noch dem widersprach, dass der Geist eben wie alle andern materiellen Dinge nur durch Stoss und Druck, nicht durch eigne Thätigkeit sich bewege, eben wie sie in dem Kreislauf der Dinge eine ephemere Existenz habe. Diese (letzten) Säulen eines jeden Spiritualismus müssen erst in der allgemeinen Bildung erschüttert seyn. Dies geschieht, besonders in Frankreich, zum Theil durch Männer die, so gross sie in sonstiger Hinsicht da stehn, doch der Geschichte der Philosophie direct nicht angehören, wie Voltaire; zum Theil wirken zu diesem Zwecke Männer, die zwar das grösste philosophische Talent haben, deren Beruf aber mehr ist, ihre Speculation im leichteren Gewande der ganzen gebildeten Welt vorzulegen, als, ein systematisches Ganze zu geben: so einige Mitarbeiter an der Encyclopädie, vor Allen Diderot; endlich gehört hierher ein Mann, der, ob er gleich mehr durch Keckheit blendet als durch gründliche Untersuchungen belehrt, und daher

sich den Tadel selbst seiner Geistes-Verwandten zugezogen hat, dennoch jenem Ziele näher geführt hat, *de la Mettrie.*

1) Wenn später Kant, mit im Gegensatz gegen den französichen Materialismus, ein solches Gewicht legte auf die drei praktischen Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, so lag dem das richtige Bewusstseyn zu Grunde, dass die Selbstständigkeit (Autonomie) des Geistes mit ihnen auf das Genauste zusammenhänge, und aufgegeben werde, sobald jene fallen. Ihrer muss sich daher entledigt haben, welcher den Muth haben soll, die Verzweiflung an allem Geistigen auszusprechen. Ist nun aber die Philosophie nicht eine isolirte Erscheinung in dem Leben des Volkes, sondern erscheint sie immer wieder als auf die Zeit- und Volks-Vorstellungen gegründet, welche selbst wieder auf das sich stützen, was früher von der Philosophie errungen ward (vgl. Th. I. Abth. I. Einl. p. 18), so werden auch diesse Ueberzeugungen erschüttert werden müssen nicht nur in Einzelnen, sondern in der Totalität der Gebildeten. Nur wo dieses geschehen ist, wird die weitere Consequenz im philosophischen Gebiete auftreten können. So sieht man deshalb in England die

Deisten mehr vereinzelt stehn, weil ihre Prämissen nicht Eigenthum der Gesammtheit geworden waren. Es wird also jetzt solcher bedürfen, welche, was in den früheren philosophischen Leistungen *implicite* bereits lag, oder darin als Resultat auch schon ausgesprochen war, in das grössere Publicum bringen, und dieses daran gewöhnen; ist dies geschehen, so wird aus dem allgemein Zugestandnen von den Philosophen Weiteres gefolgert werden können. Hierzu aber war in jener Zeit kein Land geschickter als Frankreich. Alles trug hier dazu bei, die religiösen Interessen verschwinden zu machen. Die Kirchenverbesserung die dort, wo sie ganz durchdrang, eine innerlichere geistigere Weise der Religion herrschend machte, dort, wo beide Confessionen neben einander lebten, schon durch Aemulation, eine Rückwirkung auf die andere Confession übte, hatte in Frankreich nur erst dies bewirkt, dass eine tolerante Gesinnung bei den Gebildetern sich auszubilden anfing. Nun trat die Verfolgung der Protestanten ein; die Folge dieses Siegs der Priesterherrschaft war, dass jede solche wohlthätige Rückwirkung aufhörte. Jene That des Fanatismus ward als Sieg der Religion gepriesen, dabei der Macht geschmeichelt, welche ihn erringen half, was Wun-

der wenn gerade die geistig Begabteren bei der itzt am Hofe sich zeigenden Coalition von Priester-Einfluss und Sittenlosigkeit, devotem Wesen und ungebundner Tyrannei, die Religion mit jenen Auswüchsen zu verwechseln, und ihr alle Gräuel anzurechnen sich gewöhnten. In solcher Zeit nun war es möglich, was bis dahin mehr Eigenthum einsamer Denker gewesen war, zum Besitzthum Aller zu machen. Was zuerst die Gottes-Idee betraf, so hatte bereits Hume diese sehr zu erschüttern begonnen. Er hatte sie nicht mehr, was Locke noch that, dem Wissen vindicirt, und es zeigte sich hier, wie es sich immer wieder gezeigt hat, dass mit der Behauptung, man könne von Gott nichts wissen, sich gewöhnlich paart, dass man von ihm nichts wissen will. Hume hatte dann aber noch Weiteres angedeutet: Ursache und Wirkung sind nach ihm adäquat, in jener kann nur enthalten seyn, was diese enthält; geht man daher von der Betrachtung der Welt aus, so kann man nicht zu einem Wesen kommen, das mehr enthält als die Welt; — hält er selbst zwar noch fest, dass das göttliche Wesen mehr enthalte, und also nicht aus der Welt erschlossen werden könne, so lag doch eine andere Consequenz eben so nahe. Nämlich man kann,

was Hume (als Untersatz in seinem Raisonnement) fest hielt, fallen lassen und sagen: Da die Ursache nichts mehr enthält als die Wirkung, so ist jene sogenannte Ursache selbst gar nichts Anderes als die Welt. Mit dieser Consequenz aber war der Atheismus auch gesetzt. — Der zweite Punkt, die menschliche Freiheit, war eben so durch Hume, und durch Condillac erschüttert. Frei ist der Geist nur, indem er als wirkliche Negation der Natur gefasst wird, es hängt damit die Frage nach der Freiheit aufs Engste zusammen mit der viel besprochnen nach dem Unterschiede des Menschen von den Naturwesen. Einen solchen hatten Hume sowohl als Condillac, der Letztere noch mehr, bereits auf ein Minimum zurückgeführt, es waren ausser der künstlicheren Structur des Tastorgans eigentlich nur Zufälligkeiten, die einen Unterschied setzten. Diese bei Seite gelassen, und die Consequenz, dass der Mensch ein Naturwesen sey, wie alle andern, war da. — Endlich nur eine andere Form der Behauptung, dass der Mensch frei, über die Natürlichkeit erhaben, ist die Behauptung seiner Unsterblichkeit. Es war nur eine Consequenz seiner sonstigen Ansichten, wenn Hume auf die Analogie zwischen somatischen und psychischen Zuständen hinweisend,

sie bezweifelt, oder wenn er das Ich, die Seele, als den blossen Complex der, durch die Leiblichkeit bedingten, Vorstellungen bezeichnet. Zu ganz denselben Consequenzen wird Condillac getrieben, er hilft sich aber, indem er behauptet, die Seele, (die ihrem Begriff nach leiblich seyn musste), sei einmal anders gewesen, und werde auch einmal wieder etwas ganz Anderes seyn (vgl. p. 206). Diese Inconsequenz zu verbessern lag nah, und so sehen wir, war eigentlich wenig Neues zu erfinden, nur das bereits Gefundene zu gestalten. Wir nennen unter denen die dies Geschäft über sich nahmen zuerst:

Voltaire.

François Marie Arouet ist der eigentliche Name des Mannes, der unter dem später selbst angenommenen Namen Voltaire das gebildete Frankreich — ja man kann sagen Europa — beherrscht hat. Geboren am 20. Febr. 1694, hat er seit seiner frühesten Jugend Eindrücke erfahren, die seine Richtung bestimmten. Der Abbé Chateauneuf hat am Frühsten Einfluss auf ihn geübt; die Moisiade, ein frivoles Werk, welches I. B. Rousseau zugeschrieben ward, war das, worin er lesen lernte. Später ins Jesuiter-Collegium gebracht, weissagten die Lehrer von dem Knaben, er werde der Chor-

führer des Deismus werden. Derselbe Abbé führte darauf den 16jährigen Jüngling in Hofkreise hinein, in welchen der Prinz Conti und andere Geistes-Verwandte den Ton angaben. Hier hielt man sich für die Heucheleien schadlos, die man in Gegenwart eines erschlafften bigotten Monarchen zeigen musste, welcher die Siege Marlboroughs und des Prinzen Eugen nur dem zuschrieb, dass der Herzog von Vendôme die Messe nicht oft genug besuche. Auf diese Regierung folgte die der ausschweifenden Regentschaft. Während derselben kam Voltaire zwei Mal (einmal ganz ohne seine Schuld) in die Bastille. Er verliess darauf Frankreich für einige Zeit, und ging nach England, wo er im Kreise der berühmtesten Deisten jener Zeit Wolston, Tindal und A. lebte, und die, erst später herausgegebnen, *Lettres philosophiques* verfasste, in denen er seine Landsleute, indem er ihnen überhaupt die Engländer näher bekannt machte, auch mit den deistischen Meinungen derselben zu befreunden suchte. Von da beginnen die Verfolgungen der Geistlichkeit gegen ihn, welche ihn immerfort sein höchstes, oft durch unwürdige Mittel gesuchtes Ziel, eine Stellung am Hofe verfehlen liessen, ja ihn für die grösste Zeit seines Lebens von Paris entfernt hielten, und seinen Hass gegen die Geistlichen, und dadurch mittelbar gegen das Christenthum, immer mehr erhöhten. Nach einem ruhelosen, immer wieder dadurch gestörten Leben, dass er sich durch seine Schriften neue Feinde zuzog, das er theils in

Frankreich an verschiednen Orten, theils in Berlin, theils in Gotha, theils in Colmar zubrachte, siedelte er sich endlich in *Ferney* an, wo ihn ein ansehnliches, frühe schon durch Finanzspeculationen erworbenes, Vermögen in Stand setzte einen sehr angenehmen, von Fremden aller Art gefeierten, Haushalt zu führen. In seinem letzten Lebensjahre endlich begab er sich wieder nach Paris, wo er, in der That durch die erlebten Triumphe erschöpft, am 30. Mai 1778 starb.

So unangenehm Einem auch Voltaire's Character seyn mag, so heisst doch ihm keine Bedeutung zuschreiben weder ihn noch seine Zeit verstehn. Leider hört man gerade in Deutschland oft Urtheile dieser Art. Es ist aber kaum je ein Mann gewesen, der nur durch die Gewalt seines Genies ein solches geistiges Uebergewicht nicht nur über sein Volk sondern über alle Gebildeten erlangt hätte, wie er, ein Uebergewicht welches alle Schwächen und Kleinlichkeiten seines Characters nicht schwächen konnten. Mit Recht sieht Göthe in ihm eine Concentration seiner Nation; ihn „den höchsten unter den Franzosen denkbaren der Nation gemässesten Schriftsteller" nennen, heisst ihn richtiger würdigen, als über ihn die Achsel zucken. Seine dramatischen Arbeiten nehmen noch jetzt eine hohe Stelle ein, seine historischen Werke sind von Historikern erster Grösse gerühmt und verdienen, namentlich mit gleichzeitigen Leistungen verglichen, ein grosses Lob. Nimmt man nun hiezu noch die Leichtigkeit

der Darstellung, die Stärke der Leidenschaft, mit der er den Gegenstand zu dem seinigen machte, den nie versiegenden Witz, mit dem er Alles niederschlägt, was sich ihm entgegenstellt, so hat man in ihm den Mann, der geschaffen war, in allen Gebieten eine Revolution hervorzubringen. Wenn von Voltairescher Philosophie die Rede ist, so muss man nicht ein philosophisches System erwarten. Im Gegentheil war seine Bedeutung, die bisherigen Resultate der Systeme von den Schranken des Systemes zu befreien. Was man seine Oberflächlichkeit genannt hat, ist darum eben seine Stärke. Er ist eben so wenig bis zu dem äussersten Extrem fortgegangen, sondern hat nur den Boden geebnet, auf dem das Aeusserste einen empfänglichen Grund finden konnte. Seine Philosophie besteht eigentlich nur in einem, immer wieder hervortretenden, Streben, in dem, die positive christliche Lehre zu vernichten. Dies hat er als seine Mission angesehn und oftmals ausgesprochen. Er ist nicht Atheist. Im Gegentheil, er behauptet das Daseyn eines höchsten Wesens, und hält eine solche Annahme für so nothwendig, dass er einmal sagt, wenn es keines gäbe, so müsste man eines schaffen. Er leugnet, dass nur angenommen werden dürfe was man beweisen könne; Vieles müsse man annehmen und dürfe es annehmen, wenn es nur nicht Unmöglichkeiten in sich enthielte. Man hat deswegen nicht mit Unrecht behauptet, dass manches Werk von Voltaire, welches von der Geistlichkeit verdammt

und als atheistisch verschrieen wurde, dreissig Jahre später für ein religiöses Buch gelten konnte. Mit einem fanatischen Hass aber verfolgt er Alles was dem positiv Christlichen angehört; er mag die Hoffnung nicht aufgeben dass es ihm möglich seyn werde, das Christenthum aus der Welt zu schaffen, und sucht zu diesem Ziele Hülfe wo er kann, sey es nun im Verbreiten irreligiöser Schriften, sey es indem er einen Monarchen zur Verfolgung des Christenthums auffordert. Je mehr äussere Umstände ihn stacheln, um so mehr steigt hierin seine Wuth, während er solche, offenbar atheistische, Ansichten wie sie vom *Système de la nature* ausgesprochen worden, detestirt. Eben so hat er Ordnung und Vorsehung in der Welt nicht verworfen, obgleich immer wieder dem Optimismus in ernster wie in scherzhafter Form *(Candide)* sich widersetzt, und also wo der Glaube daran zu sicher zu seyn schien, ihn zu erschüttern gesucht. Die Freiheit hat er insofern nicht geleugnet, als er dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, seinen Neigungen zu widerstehn: *La Mettrie* wird von ihm ein Narr genannt; eben so aber zeigt er auch wie die Zufälligkeiten in dem Leben des Menschen von Wichtigkeit sind, und die Sache bleibt in *suspenso*. Was endlich die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele betrifft, so steht er hinsichtlich der ersteren ziemlich auf Lockes Standpunkt d. h. er behauptet die Möglichkeit ihrer Materialität, hinsichtlich der letztern tritt er meistens als Zweifler auf; er hält

den Glauben daran für nützlich, und dies mag ihn mit bewogen haben, ihn nicht direct anzugreifen. Die vorzüglichsten Werke die seine philosophischen d. h. antireligiösen Ansichten enthalten, sind theils in seinem philosophischen Dictionnaire zerstreut enthalten, theils unter der allgemeinen Ueberschrift *Philosophie* in den Sammlungen seiner Werke enthalten. In der Ausgabe welche in Gotha 1786 in 70 Octavbänden erschien, bilden sie die Bände 32 — 35. Hier findet sich sein *Examen important de Milord Bolingbroke*, hier sein *Dieu et les hommes*, hierin seine Commentare zur Bibel u. s. w.

2. Die ganze Natur Voltaires machte es unmöglich, dass er mit dem bedachtsamen methodischen Schritte, den die Wissenschaft verlangt, seine Ansichten vorgetragen hätte. Er war geschaffen, durch die Macht seines Genies sich zu unterwerfen, indem er überraschte und blendete; er war nur fähig als leidenschaftlicher Feind aufzutreten, aber Gründe und Gegengründe abzuwägen, war nicht das Geschäft eines Mannes, der oft sein persönliches Wohl und selbst seine Sicherheit aufs Spiel gesetzt hat, ehe er einen witzigen Einfall unterdrückte. Auf eine stillere aber eben deswegen consequentere und weiter gehende Weise geschah dies durch eine literarische Erscheinung jener Zeit,

die eben weil sie ganz die Frucht derselben ist, in ihr wieder einen fruchtbaren Boden fand, der französichen Encyclopädie. Wie encyclopädische Werke für ein grösseres Publicum immer dann ein Bedürfniss werden, wenn das, was in streng systematischer Form gewonnen wurde, bereits so in das allgemeine Bewusstseyn getreten ist, dass die Gebildeten nun auch wünschen mit dem eigentlichen Ursprunge der herrschenden Idee bekannt zu werden, so kam jenes, in seiner Art ausserordentliche, Werk einem allgemeinen Bedürfniss entgegen. Die immer mehr zum Materialismus gewordene empiristische Philosophie war dabei wohl geeignet in einer Weise vorgetragen zu werden wo sie Jedem zugänglich gemacht und Jeder eben darum mit dem Gefühl erfüllt werden konnte, Philosoph zu seyn. Die Mitarbeiter an diesem Werke, dann aber auch die Geistesverwandten derselben werden oft mit einem Gattungsnamen als die Encyclopädisten bezeichnet. Wir betrachten nur Einen derselben, den eigentlichen Urheber dieses Werks, der dabei in seiner Zeit gewiss das grösste philosophische Talent ist.

Diderot.

Denis Diderot [1]) wurde im October 1713 zu Langres in der Champagne geboren, und von seinem Vater, einem Messerschmidt, zum geistlichen Stande bestimmt, um von einem Oheim ein Canonicat zu erhalten. So ward er denn von seinem neunten Jahre an zu den Jesuiten seiner Vaterstadt in die Schule geschickt. Nachher kam er auf seinen eignen Wunsch in ein Jesuitercollegium in Paris; nachdem er hier seine Studien geendigt hatte, kam er zu einem Procureur, *Clément de Ris*, um das Recht zu studiren, lag aber in dieser Zeit besonders belletristischen Studien ob. Die ausgesprochne Abneigung gegen die Wahl eines bestimmten und sicher stellenden Lebensberufs, brachte ein gespanntes Verhältniss zwischen seinem Vater und ihm hervor, welches ihn oft in die drückendste Lage brachte, aus der er einige Mal nur durch nicht ganz erlaubte List sich befreite. Seine Lage besserte sich natürlich nicht, als er wider des Vaters Willen im J. 1744 sich verheirathete. Einige schriftstellerische Arbeiten nährten ihn nur kümmerlich, und er athmete erst freier, als er mit einem Buchhändler über die Herausgabe der Encyclopädie übereingekommen, und zugleich durch die

---

[1]) *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot par Madame de Vandeul, sa fille, in: Mémoires, correspondence et ouvrages inédits de Diderot, publiés d'après les manuscrits confiés en mourant par l'auteur à Grimm. Paris* 1830. 8vo 4 Bde *Tom. I.*

Hülfe seiner Frau mit seinem Vater wieder ausgesöhnt war. Zur Herausgabe der Encyclopädie verband er sich mit dem berühmten Mathematiker *d'Alembert*, welcher in einem geistreichen *Discours préliminaire* auseinandersetzt, wie dieses Werk die doppelte Aufgabe einer *Encyclopédie* und eines *Dictionnaire raisonné des Sciences*, *des Arts et des Métiers* zu lösen habe. Er gibt dabei eine encyclopädische Uebersicht des ganzen Organismus der Wissenschaft, wobei er die des *Baco* von Verulam zwar zu Grunde legt, aber wesentlich modificirt. Merkwürdig sind ausserdem in diesem *Discours* die, oft gewaltsam herbeigezogenen Ehrfurchtsbezeugungen gegen die positive Offenbarung, welche wahrscheinlich aus einer gewissen Aengstlichkeit d'Alemberts hervorgegangen, wenn nicht Spott, sind. Das Werk machte ein ungeheures Aufsehn; obgleich es auf Antrieb der Geistlichkeit verboten ward, war die erste Auflage von mehr als 4000 Exemplaren bald vergriffen, und in und ausser Frankreich sind viele Ausgaben veranstaltet worden. D'Alembert hat in der Encyclopädie alle mathematischen Artikel wenn auch nicht selbst bearbeitet, so doch durchgesehn, Diderot die über die Künste, dann aber auch einige philosophische Artikel geliefert. Ein Werk von dieser Dimension konnte natürlich nur die Aufgabe eines ganzen Lebens seyn. Gegen dreissig Jahre hat Diderot daran gearbeitet, zuletzt als alleiniger Redacteur, da d'Alembert ihn, des Geldes wegen, verliess, und neben den eigentlichen Studien noch

den steten Kampf mit der Censur zu bestehen gehabt. Neben den Arbeiten an der Encyclopädie hat er nun noch mehrere Werke verfasst, welche hier zu nennen sind. Wenn von dem Werke über die Tugend und das Verdienst [2]) gesagt worden ist, dass er in ihm noch ein religiöses Fieber gehabt, welches sich nachher verloren habe, so ist erstlich zu bemerken, dass die religiöse Basis in diesem Werke nicht sehr sichtbar ist, dann aber dass dieses Werk eine Uebersetzung des Werkes von Shafterbury ist (vgl. p. 126). Diderots eigne Ansichten finden sich in seinen *Pensées philosophiques* [3]), so wie in seiner Abhandlung *sur l'interprétation de la nature* [4]). Seine Abhandlungen über die Tauben und Blinden [5]) enthalten sehr viel Lehrreiches, und erinnern an Condillacsche Untersuchungen, nur dass sie bei weitem gründlicher sind. Ganz besonders wichtig aber sind ausser seiner Moralphilosophie [6]) hinsichtlich der philosophischen Ansichten Diderots einige Werke, welche nach seinem Tode heraus-

---

[2]) *Essai sur le mérite et la vertu. Oeuvres* (s. unt. 8) *Tom. I.*

[3]) *Pensées philosophiques.* (*Piscis hic non est omnium*). *Oeuv. Tom. II.*

[4]) *Pensées sur l'interprétation de la nature. Ibid. p.* 1—74.

[5]) *Lettres sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient. Ibid.* 116. *Lettres sur les Sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et parlent. Ibid.* 185.

[6]) *Principes de Philosophie morale*, nebst einem *Code de la nature. Ibid.* 279.

gekommen sind [7]). Diese sind, wenn man seine Lehre gründlich kennen lernen will, fast wichtiger als die zu seinen Lebzeiten erschienen. Die Sammlung seiner Werke [8]) enthält bloss die letzteren. Alle diese sind in seinem rüstigsten Alter geschrieben noch vor dem vierzigsten Jahre. Nachher wandte er seine Zeit mehr auf poetische Sachen. Er selbst scheint auf seine dramatischen Sachen besondres Gewicht zu legen; während aber seine Dramen vergessen sind, bleiben seine Romane *Jacques le fataliste et son maître*, und *La Religieuse* noch immer unübertroffne Meisterstücke. Er hat sie als älterer Mann verfasst, nachdem er schon in Petersburg gewesen war, wohin ihn seine Dankbarkeit gegen Katharina II rief, welche seine Bibliothek gekauft, und dann ihm als ihrem Bibliothekar gelassen hatte. Seit jener Reise nach Russland fing seine Gesundheit an zu wanken. Er lebte indess noch zehn Jahre, und starb am 30. Juli 1784.

Es paart sich in Diderot mit dem ausserordentlichen philosophischen Talent eine gründliche Bildung und ein gediegener Ernst. Welcher Gegenstand es auch seyn möge, den er betrachtet, sey

---

[7]) S. unter 1. den Titel. Sie enthalten ausser seinen Briefen an *Dlle Voland* Bd. 1 und 2., an *Falconet* Bd. 3, im 4ten Bd.: *Paradoxe sur les Comédiens*, *Entretien entre d'Alembert et Diderot ou le rêve de d'Alembert*, *La promenade de Sceptique*.

[8]) *Londres* 1773. 6 Bde 8vo; die Romane fehlen in dieser Ausgabe.

es der Schauspieler, sey es der Blindgeborne, immer durchdringt er seinen Gegenstand, und bleibt nicht auf der Oberfläche stehn. Kommt nun noch hinzu eine Tiefe des Gefühls und ein Zug von Gemüthlichkeit, der durch alle seine Schriften hindurchgeht, so lässt sich der Ausdruck, dessen man sich wohl bedient hat: er sey der Deutscheste unter den Franzosen, erklären. (Vielleicht mag auch der Umgang mit zu Franzosen gewordenen Deutschen wirklich in dieser Art auf ihn eingewirkt haben, obgleich ihm die deutsche Sprache fremd ist). Wäre der Ausdruck nicht von einem Franzosen gebraucht, so würden wir darin ein Unrecht sehn, das der Unsern Einer der französischen Nation thut.

Gehn wir zu der philosophischen Lehre Diderots über, so ist characteristisch für dieselbe das Wort, welches er selbst ganz kurz vor seinem Tode aussprach, (das letzte das seine Tochter von ihm hörte): *le premier pas vers la philosophie c'est l'incrédulité.* Wie weit aber Diderot auf diesem Wege fortgegangen, und wie weit daher dem äussersten Extreme dieser Philosophie nahe gekommen ist, dies ist deswegen nicht ganz leicht zu bestimmen, weil einmal seine Ansichten sich allmählig auszubilden, dann aber auch weil die Schriften, welche Diderot zu seinen Lebzeiten herausgab, mit einer gewissen Vorsicht abgefasst zu seyn scheinen. Bei den wichtigsten Punkten sehen wir daher wenn

auch nicht ein Schwanken, so doch ein allmähliges Veränden der Ansicht.

Nehmen wir hier erstlich seine Ansichten von der Gottheit; so müssen die *Pensées philosophiques* zuerst als Quelle angesehen werden. Hier spricht er nun zuerst gegen die unwürdigen Vorstellungen von Gott; diese setzt er besonders in die Lehre von der ewigen Verdàmmniss. Er hält diese für eben so falsch wie die der völligen Straflosigkeit. Nach den Vorstellungen, die man sich gewöhnlich von Gott macht, nach welchen man Gott nicht fürchtet, sondern vielmehr Angst vor ihm hat, müsste man wünschen, es gebe keinen Gott, denn der Gedanke dass es keinen Gott gebe, hat noch Keinen erschreckt, wohl aber dass es einen solchen gibt, wie Jene sagen. Auch erweise in der That der Atheist der Gottheit mehr Ehre als der Abergläubige. Der letztere vermag gegen die Atheisten nichts; nur der Deist vermag ihm zu widerstehen. Der Deismus aber ist auch die Ansicht zu welcher die genaue Naturbetrachtung führt, so dass in dieser ein Gegengewicht gegen den Atheismus gegeben ist. Der Atheisten werden nun dreierlei unterschieden, die welche wirklich Atheisten sind, diese sind bedauernswerth, es gibt für sie keinen Trost, zweitens solche, welche noch nicht mit sich im Reinen sind, dies sind die skeptischen Atheisten, für diese muss man Gott um Erleuchtung bitten, endlich aber die Gecken *(fanfarons)* welche nur thun als wären sie Atheisten und wie solche leben, ohne eine

Meinung zu haben. Diese sind als unwahr verächtlich. Was der Atheist leugnet, der Skeptiker unentschieden lässt, das behauptet der Deist.“ — Aber schon in dieser Schrift sehen wir Diderot sich in dem emphatischen Lobe, welches er der Skepsis zollt, mehr vom Deismus entfernen, und zur Skepsis neigen. Mehr geschieht nun dies in der später verfassten Schrift: *Pensées sur l'interprétation de la nature.* In dieser Schrift befindet sich ein Gebet, worin immer sich diese und ähnliche Wendungen finden: Gott! Ich weiss nicht ob du bist, aber wenn du bist u. s. w. Ich bitte nichts, denn der Lauf der Dinge ist nothwendig durch sich selbst, wenn du nicht bist, durch deinen Beschluss, wenn du bist. Weil Gott es so vorgeschrieben, oder vielleicht der allgemeine Mechanismus, den man Schicksal nennt, es so nothwendig gemacht u. s. w. — Viel weiter geht dann Diderot in der Schrift *la Proménade du Sceptique*, welche er im J. 1747 verfasste. Auch hier rechnet er sich noch zu den Deisten, lässt aber den Repräsentanten des Deismus verstummen vor einer andern Ansicht, in welcher behauptet wird, das Universum welches aus einer ausgedehnten und einer denkenden Substanz bestehe, dieses sey Gott. Nehmen wir nun endlich das Gespräch mit d'Alembert und den Traum d'Alemberts hinzu, die ohne Zweifel später verfasst sind, und sehen, wie er hier den Unterschied zwischen materiellen und immateriellen Wesen verwirft, und nur ein Wesen annimmt, das All; halten wir dabei

fest dass er behauptet es gebe eigentlich gar keinen Zustand, in welchem man zweifelhaft sey, — so bieten uns die angeführten Aeusserungen Diderots eine stufenweise fortgehende Entwicklung seiner Ansicht hinsichtlich dieses Punktes dar. 1)

Eine ähnliche Entwicklung können wir verfolgen, wenn wir seine Ansichten von der Seele ansehn, nur scheint hier besonders Vorsicht nöthig zu seyn, weil vielleicht was gedruckt werden sollte, mehr als eigentlich seine eigne Ansicht erlaubte, den allgemein herrschenden Meinungen angepasst wurde. So tritt uns in den *Principes de Philosophie morale*, welche im J. 1754 herausgegeben sind, noch folgendes Räsonnement entgegen: Es finden sich in dem Leben des Menschen Erscheinungen, welche durchaus nicht bloss körperlich erklärt werden können. Vielmehr muss ein Princip der Thätigkeit in ihm angenommen werden, welches wesentlich verschieden (ja gewisser Massen ihm entgegengesetzt) ist von der gegen Ruhe und Bewegung gleichgültigen Materie. Die Einheit der Empfindung, die Einfachheit des Ich könnte auch nicht Statt finden, wenn dieses Wesen ein materielles, und also zusammengesetztes wäre. Da die Empfindung, wie dies durch sich selbst klar ist, weder der Materie im Allgemeinen zukommt, noch auch einer bestimmten Partie der Materie, weil sie da immer der Einfachheit entbehrte, so ist die empfindende Substanz nicht immateriell. Ist sie aber immateriell so braucht sie nicht wie der Körper zu vergehn, es ist also

möglich dass sie nach der Auflösung des Körpers fortdauert. Ja noch mehr, es ist dies sogar wahrscheinlich. Denn da die Existenz der Seele ein Factum ist, so müsste um sie aufhören zu machen eine That des Schöpfers erforderlich seyn, eben so reel, wie der Schöpfungsact, es ist aber kein Grund vorhanden zu einem solchen Vernichtungsacte. — Mit diesem Räsonnement stimmt denn auch ganz gut zusammen dass in den *Persées philosophiques* die Unsterblichkeit als Etwas bezeichnet wird, was der Skeptiker bezweifle, der Deist behaupte, und dass in dem *Discours préliminaire* zur *Promenade du Sceptique* neben der Existenz Gottes der Unterschied des Guten und Bösen und die Unsterblichkeit der Seele als geltende Facta festgehalten werden. Ganz anders gestaltet sich aber dies in dem Gespräche d'Alemberts Traum. Hier beseitigt er den Einwand, dem er dort gewichen war, indem er Empfindung als eine Eigenschaft aller Materie ansieht. Er macht zwar einen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Materie, vergleicht aber diesen mit dem Unterschiede der todten und lebendigen Kräfte, und sucht nun zu zeigen, dass sogar ein Uebergang von der einen zur andern Statt finde, indem unorganische Substanzen im Assimilationsprocess in organische verwandelt werden. In jenen nimmt er deswegen todte *(inerte)* in diesen lebendige *(active)* Empfindung an. Den Einwand, den er sich von d'Alembert machen lässt dass doch die Empfindung in sich einfach sey und

also ein Substrat haben müsse, dem gleichfalls Einfachheit zukomme, nennt er jetzt metaphysisch theologischen Galimatias, da hier kein Unterschied Statt finde zwischen Empfindung und etwa Undurchdringlichkeit, welche auch nur eine, und einfach sey. Es wird daher der Unterschied zwischen Leib und Seele, den er mit dem zwischen dem Clavierspieler und dem Instrument vergleicht, geleugnet, indem hier ein Instrument gegeben sey, das selber Spieler ist. Auch der Einwand, dass das Ich in sich selber Eines sey, schreckt ihn nicht mehr. Das Ich ist nur Product des Gedächtnisses, dieses aber nichts Andres als Empfindung des Centralorganes. Dass bei dieser Ansicht von Freiheit nicht die Rede seyn kann, liegt auf der Hand. Der Wille ist nur Determinirtseyn, jede Handlung folgt mit Nothwendigkeit aus nothwendigen Ursachen, Tugend und Laster werden dann zu glücklicher oder unglücklicher Prädisposition, Schaam und Reue zu einem kindischen Irrthum, der sich zuschreibt, was aus Nothwendigkeit geschah. Dass eben damit die absolute Vergänglichkeit des Menschen behauptet ist, folgt unmittelbar aus dieser Ansicht. Diesen letzten Punkt hat dann Diderot noch besonders in seinen Briefen an den Bildhauer Falconet zur Sprache gebracht, dem er die hohe Bedeutung des Nachruhms zu zeigen sich bemüht. Er spricht es hier entschieden aus, dass nur die Gattung ein Bestehn habe, die einzelnen Individuen aber vergänglich seyen. Dennoch aber will er, dass nur der Glaube an die

Unsterblichkeit den Menschen zum tüchtigen Wirken begeistere. Er versteht aber unter Unsterblichkeit nur das Leben im Andenken kommender Geschlechter, und in dem Durste nach Ruhm zürnt er dem Freunde, dass der auf denselben leicht verzichten zu können behauptet. Jedes Mal wo er das Wort Unsterblichkeit braucht, fügt er als nähere Bestimmung hinzu, was er darunter versteht, und nennt den Glauben der Christen einen Wahnsinn. Wie der Mensch in der Vergangenheit lebt in dem Studium der Geschichte, in der Gegenwart indem er geniesst, so wird er in der Zukunft leben in dem Munde der Nachwelt. 2)

Was die praktischen Lehren Diderots betrifft, so tritt uns in denselben wenig Neues entgegen. Das Wohl ist ihm, wie sich erwarten liess, das Ziel der Handlungen, die Selbstliebe das Princip derselben, die Leidenschaften ihre Bethätigung. Er nimmt sich der letzteren an gegen die Declamationen mit denen man sie herabzusetzen sich bemüht, und behauptet dass sie nicht nur die Quelle alles Vergnügens sind, sondern auch, dass nur grosse Leidenschaften zu grossen Handlungen führen. —

3) Hatte Diderot gleich die oben angedeuteten Punkte weiter geführt, so war er doch namentlich in den Schriften welche er selbst herausgegeben hatte, noch zurückhaltend gewesen. Hierzu brachte

ihn wohl ausser persönlichen Rücksichten eine Art von Schonung gegen die Gewissen Andrer. Hiezu kam ein sittlicher Ernst, der für jene Zeit gross zu nennen ist. Daher sehn wir ihn, vielleicht ehrlich, sich immer wieder einen Deisten nennen, und sehn ihn mit den grössten Aufopferungen geistige Interessen vertreten. Es bedurfte grösserer Keckheit. Die Welt musste daran gewöhnt werden, dass alles Geistige ein Wahn, und deswegen das physische Wohlseyn und der physische Genuss als das höchste Ziel des Menschen anzusehn sey. Das Geschäft nun, den Menschen jeder höhern Würde zu entkleiden, und ihn hierin völlig dem Thiere gleich zu machen, hat ein Mann unternommen, der die anatomischen Kenntnisse die er als Arzt hatte, dazu benutzte um seiner Ansicht den Schein von Gründlichkeit zu geben, und, am Hofe des geistreichsten Monarchen seiner Zeit gern gesehn, — (Voltaire nannte ihn witzig den Königlich Preussischen Hof-Atheisten) — Gelegenheit hatte, seine Gedanken einem höhern Kreise bekannt und annehmbar zu machen es ist,

La Mettrie [1]).

Julien Offray de la Mettrie wurde am 25ten Dec. 1709 zu St. Malo geboren und erhielt eine sorgfältige Erziehung im elterlichen Hause. Er ward darauf nach Paris in ein Collége gegeben, und erhielt später den Unterricht in der Rhetorik bei den Jesuiten in Caen. Die Logik lernte er bei einem sehr angesehnen Jansenisten, Cordier, und war in jener Zeit ein eifriger Anhänger jansenistischer Lehren. Nach Hause zurückgekehrt bewog er den Vater, der ihn zum geistlichen Stande bestimmt hatte, ihn Medicin studiren zu lassen. Es geschah. Zu Reims erhielt er von der Facultät im J. 1728 die ersten Grade, und begab sich dann nach Leyden zu Boerhave, der ihm wohl gewogen war und von dem er mehrere Werke übersetzt hat. Er kehrte dann wieder in seine Heimath zurück, wo er bis zum J. 1742 blieb. Dann begab er sich nach Paris, ward mit dem Herzog von Grammont bekannt, den er auf seinen Feldzügen begleitete. Auf einem derselben ward er krank, und als er hier bemerkte, dass durch das physische Unwohlseyn seine geistige Stimmung sehr deprimirt ward, war dies die erste Veranlassung eine Ansicht zu fassen, die er sogleich in einem Werke [2]) öffentlich aus-

---

1) *Biographie universelle.*

2) *Histoire naturelle de l'ame, à la Haye* 1745. *8vo.*

sprach, dass das Denken nichts Andres als ein Resultat unsrer körperlichen Organisation sey. Dieses Werk erregte so grosses Aergerniss, dass er seine Stelle als Hospitalarzt verlor. Eine satyrische Schrift gegen seine Collegen [3]) machte noch grösseren Lärm, wurde auf Befehl des Parlaments verbrannt, und brachte seine Verbannung aus Frankreich zu wege. Er ging nach Leyden; als er aber hier eine zweite Satyre gegen die Aerzte [4]) und eine Schrift verfasst hatte, deren Tendenz ihr Titel [5]) angibt, ward er auch aus den Niederlanden vertrieben, nachdem die letzt genannte Schrift verbrannt war. In dieser Zeit bot ihm Friedrich II durch Maupertuis Berlin als Zufluchtsort an, und er begab sich im Jahre 1748 dahin. Hier gab er eine grosse Anzahl von Schriften [6]) heraus. So gut er behandelt wurde, und so viel Freiheiten er sich gegen den König herausnahm, so sehr er ihm öffentlich schmeichelte und sich Glück wünschte in seiner Nähe zu leben,

---

3) *La politique du médecin du Machiavel ou le chemin de la fortune ouvert aux médecins. Amst.* (*Lyon*) 1746.

4) *La faculté vengée, comédie. Paris* (*Holland*) 1747.

5) *Homme machine. Leyde* 1748. Er hatte die Frechheit diese Schrift Albrecht von Haller als einem Geistesverwandten zu dediciren.

6) *Traité de la vie heureuse de Senèque avec l'Antisenèque.* 1748. *L'homme plante.* 1748. — *L'art de jouir* 1751. — *Réflexions sur l'origine des animaux. Berlin* 1750. — *Venus métaphysique ou Essai sur l'origine de l'ame humain.* — Die *Oeuvres philosophiques London* (*Berlin*) 1751. 4. enthalten noch einige Aufsätze ähnlicher Tendenz.

so sehnte er sich doch nach Paris zurück und bat heimlich Voltaire, dies zu vermitteln. Ehe er es aber erreichte, starb er in Folge einer Indigestion, die er selbst mit unrichtig gewählten Mitteln heben wollte am 11 Nbr. 1751. Er ward in der katholischen Kirche beerdigt, *où il est tout étonné de se trouver* sagt Voltaire in einem Briefe. Voltaire hat ihn stets verachtet, d'Argens nennt ihn einen *frénétique* oder er sagt von ihm: *C'est le vice qui s'explique par la voix de la démence.* Diderot, den La Mettrie oft anführt als sey dieser es vornehmlich der ihn zu seiner Ansicht gebracht habe, spricht ein strenges aber nicht ungerechtes Urtheil über ihn aus, wenn er sagt: (*Essai sur les règnes de Claude et Néron) La Mettrie, dissolu, impudent, bouffon, flatteur, était fait pour la vie des cours et les faveurs des grands; il est mort comme il devait mourir victime de son intempérance et de sa folie, il s'est tué par l'ignorance de l'état qu'il professait.*

Dass La Mettrie über die Tendenz seiner Ansichten nicht in Zweifel war, davon gibt der *Discours préliminaire* mit dem er seine *Oeuvres philosophiques* einleitet das beste Zeugniss. Er bekennt dort sogleich, dass die Philosophie der Religion eben sowol als der Moral entgegengesetzt sey, will aber zugleich beweisen, dass sie dessen ungeachtet beiden keine Gefahr bringe. Um diese beiden Bestimmungen zugleich festzuhalten, sucht er zu beweisen, dass beide (Philosophie einerseits, Moral und Re-

ligion andrerseits) zwei ganz verschiednen Gebieten angehören und also in keinen Conflict kommen können. Die Philosophie hat nämlich zu ihrem eigentlichen Inhalt nur die Natur, ihr muss sie folgen und sie besteht nur in Naturbeobachtung. Dagegen die Moral und Religion haben ihren Ursprung in der Politik, sind daher Producte der Willkühr; mit ihnen hat daher die Philosophie nichts zu schaffen. Sie stehen deswegen nicht in einem solchen Verhältniss zu einander wie die theoretische und praktische Medicin, deren erstere einen unmittelbaren Einfluss auf die letztere hat, sondern die Philosophie tangirt die Praxis gar nicht. Sie ist in dieser Hinsicht den Gedichten zu vergleichen, in welchen eine ideale Welt dargestellt wird, ohne die Absicht die bestehende Ordnung umzustossen, und ohne Gefahr für dieselbe. 1)

In der That ist aber hiermit nur eine erste *Captatio benevolentiae* ausgesprochen, denn La Mettrie ändert seine Taktik sogleich, indem er nicht mehr Moral und Religion zusammenlässt, sondern vielmehr zu zeigen sucht, dass die Philosophie mit der Moral und der Ruhe der Staaten sehr wohl verträglich sey, ja dieselbe befördere, während der Religion dieses Lob nicht gegeben werden könne: Der Glaube nämlich an Gott, oder der Unglaube in dieser Hinsicht hat gar keine Beziehung dazu, ob einer ein guter Bürger sey, ob nicht. Die Existenz Gottes, so wahrscheinlich sie sonst seyn mag, ist eine theoretische Wahrheit die gar keinen Ein-

fluss auf das Leben hat. Deswegen könnte ein Staat aus lauter Atheisten sehr wohl bestehn, und würde sich vielleicht besser halten, als einer der aus lauter Frommen besteht, die stets bereit sind, Andere zu verdammen und zu bekritteln. La Mettrie spricht dann endlich seine Meinung, die er einem Freunde in den Mund legt, so aus, dass die Welt nicht eher glücklich seyn werde, als wenn der Atheismus allgemein herrschend geworden. Dann erst würde es keine religiösen Kriege mehr geben, dann erst würden die schrecklichsten Krieger (die Theologen) verschwinden und die itzt vergiftete Natur wieder zu ihrem Rechte kommen, dann erst würde der Mensch, jedes andre Gesetz verwerfend, dem höchsten folgen, dem seiner eignen Individualität. 2)

Die atheistischen Lehren sind in den Werken des La Mettrie nicht die eigentliche Hauptsache. Vorzüglich suchen sie den Materialismus durchzuführen in Beziehung auf die menschliche Seele: Die Philosophie ist allerdings wie man ihr vorwirft, Materialismus; sie muss das aber auch seyn, denn alle Beobachtungen und Erfahrungen der grössten Philosophen und Aerzte beweisen die Richtigkeit dieser Ansicht, die sich je mehr man die Organisation der Thiere und Menschen kennen lernt, um so mehr Sieg verschafft. Von den zwei Systemen der Philosophen über die menschliche Seele, ist das richtigere, der Materialismus, auch das ältere, der Spiritualismus ist erst später entstanden. Man hält jenes erstere System für eines, wel-

ches der Würde der Seele zu nahe tritt. Allein die Würde der Vernunft kann doch nicht von einem unsinnigen aber vornehm klingenden Wort (Immaterialität) abhängen, und es kommt bei der Beurtheilung ihres Werthes nicht darauf an, woraus die Seele besteht, sondern vielmehr was sie leistet; ihr Ursprung ist dabei ganz unwesentlich. Seele ist darum nur ein leerer Name, der einen vernünftigen Sinn nur hat, wenn wir darunter den Theil unseres Körpers verstehn, welcher denkt. Dieses ist das Gehirn, welches eben so seine Denkmuskeln hat, wie die Beine Muskeln zum Gehen. Was dem Menschen einen Vorzug gibt ist daher erstlich die Organisation seines Gehirns, und zweitens der Unterricht den dasselbe empfängt. Tritt beides zusammen, so ist es der grössten Erkenntniss fähig, d. h. es hat ein starkes Vorstellungsvermögen (*imagination*) worauf alles Erkennen hinausläuft. Trotz aller der Vorzüge, welche man dem Menschen zuschreibt ist er ein Thier wie sie, in Manchem scheinen die Thiere ihn zu übertreffen. Das aber worin sein wirklicher Vorzug besteht ist, dass er mehr Bedürfnisse hat als das Thier, und dass daher sich in ihm mehr Geschicklicheit und Geist entwickelt. (Was die Entstehung der Menschen betrifft, so neigt La Mettrie zu der Ansicht, dass er aus immer weiter gehender Mischung der Thiergattungen entstanden sey). 3)

Was bei solcher Ansicht aus der Freiheit wird, ist leicht abzusehn. Ausdrücklich sagt La Mettrie:

der Materialismus sei das beste Gegengift gegen die Misanthropie; er lehre, nicht den Menschen die Schuld ihrer Handlungen beizumessen, sondern der Nothwendigkeit. Dasselbe nun, was hinsichtlich andrer Menschen gilt, muss man auch hinsichtlich seiner selbst sagen, und der Materialismus ist eine tröstliche Ansicht, weil er dem Menschen zeigt, dass er keine Reue nöthig hat, er kann vielleicht als guter Bürger es bedauern, dass er eine schlecht construirte Maschine ist, als Philosoph weiss er, dass er dafür nicht responsabel; die Natur hat ihn so gemacht. Natürlich spottet La Mettrie, wo er kann, über die Ansicht, dass der Geist mehr sey als vergänglicher Staub. Die Seele als ein Theil des Körpers vergeht mit ihm. Er preist sich glücklich, dass aller Aberglaube ihn verlassen; mit dem Tode ist alles aus, *la farce est jouée!* Damit soll aber nicht die Werthlosigkeit des Lebens behauptet werden, und etwa zum Selbstmord aufgefordert. Im Gegentheil das Leben ist so sehr das höchste Gut, dass Jeder ermahnt werden muss es fest zu halten. Wer Religion hat, den berede man zu leben, indem man ihn mit Strafen schreckt, wem Religion das ist was sie ist, eine Fabel, den suche man auf andre Art ans Leben zu fesseln. Das Resultat dieser Ansicht ist: Man geniesse so lange man ist, und verschiebe den Genuss nicht. Dies ist die einzige Bestimmung, welche die Natur uns, wie allen andern Geschöpfen, gegeben hat. Weisheit und Wissenschaft ist vielleicht nur entstanden, indem wir

die eigentliche Bestimmung unsrer Organisation verkannten. 4)

§. 15.

Aeusserstes Extrem der materialistischen Richtung im *Système de la Nature.*

Alle die einzelnen Fäden, die bis dahin angelegt waren, ziehen sich endlich zu einem Systeme zusammen, welches das grosse Verdienst hat, dass es mit dem grössten Bewusstseyn, jede Halbheit vermeidend, die Lehre ausspricht, nach welcher nur dem Materiellen ein Seyn zukommt, und alles Geistige, Vernünftige wie Göttliche blosse Chimäre seyn lässt, dass es über die völlige Entgeistung des Universums triumphirend die äusserste Consequenz der von Locke zuerst aufgestellten Ansichten geltend macht, und damit die realistische Richtung dieser Periode abschliesst. Es ist das *Système de la Nature.*

Das Système de la Nature.

Unter diesem Titel erschien im Jahre 1770 in London ein Werk [1]), welches als seinen Verfasser den, damals bereits verstorbenen, Mirabaud, Secretair bei der *Académie française* angab, der sich allerdings durch Schriften von rein deistischem Character bekannt gemacht hatte. Die Vorrede lässt den Verfasser als einen Greis sprechen, welcher wolle, dass erst nach seinem Tode dieses Werk herauskomme. Höchst wahrscheinlich aber ist dieses Werk nicht von Mirabaud —, dass d'Alembert es ihm abspricht, würde Nichts beweisen, da er oft es nicht verschmäht hat in seinen Eloges Unwahrheiten zu sagen —, sondern ist in dem Kreise entstanden, welcher sich bei dem Baron von Holbach zu versammeln pflegte, und in welchem Diderot, Grimm u. A. die eigentlichen Tonangeber waren. Ob der Baron von Holbach, ob sein Hauslehrer Lagrange der Verfasser, oder ob es von mehreren verfasst sey und namentlich von Diderot die wichtigsten Beiträge erhalten habe, ist itzt wohl kaum zu entscheiden. Gewiss ist es, dass in dem Diderot'schen Gespräch mit d'Alembert einige Punkte vorkommen, die fast unverändert sich in dem *Système de la Nature* wieder finden. Das Aufsehn, welches dieses Werk machte, wurde durch die Parlamentsacte, die es zum Feuer verdammte, nur noch

---

[1]) *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par feu Mr. Mirabaud. London* 1770. 2 *Bde.* 8.

erhöht, es hat sehr viele Auflagen erlebt, und ein Auszug aus demselben von Helvetius, nach dem Tode desselben herausgekommen, hat mit dazu beigetragen es bekannt zu machen. Auch ins Deutsche ist es, von Schreiter, übersetzt worden. Jene Zeit begrüsste in diesem Werk das Evangelium der Philosophie, und es hat vor allen andern dazu beigetragen, dem Materialismus den Sieg über ein grösseres Publicum zu verschaffen. Die Lehren, welche in diesem berüchtigten Buche vorgetragen werden, sind im Wesentlichen diese:

Das Universum oder die Totalität alles dessen, was existirt bietet uns nichts dar als Materie und Bewegung. Es besteht dasselbe aus verschiednen Verbindungen der Materie. Die verschiednen Existenzweisen der einzelnen Dinge die eben in jenen verschiednen Verbindungen ihren Grund haben, die verschiedenen Gruppen, Ordnungen, Systeme, welche sie bilden, alles dies befassen wir unter dem gemeinschaftlichen Namen Natur. Die Natur bildet ein Ganzes indem die einzelnen Dinge ein Verhältniss von Ursache und Wirkung bilden, d. h. indem ein Ding in einem andern Dinge Bewegung hervorbringt. Jedes Ding wirkt auf Andere oder bewegt sie und wird wieder von andern bewegt, so dass es durchaus keine selbstständige Bewegung gibt, sondern nur mitgetheilte, empfangene. Es folgt daraus, was auch die Erfahrung bestätigt, dass es in der Natur keine Ruhe gibt, sondern dass Alles in einer stetigen Bewegung sich befindet. Wenn

man fragt woher die Materie oder die Natur die Bewegung erhalten habe, so kann man nur darauf antworten von sich selbst, weil sie das einzig Existirende ist. Bewegung folgt eben so unmittelbar aus dem Begriff der Materie wie Ausdehnung. Jene Frage entsteht bloss indem wir uns die Materie so vorstellen, wie sie nicht in Wahrheit ist, nämlich als eine todte Masse. Das aber ist sie nicht; denken wir uns die Materie wie sie gedacht werden muss, so folgt aus ihrem Begriff auch Bewegung, so folgt dass sie thätig und fähig ist, alle besondern Wesen aus sich hervorzubringen. Dies geschieht nur durch verschiedene Arten von Bewegung. Es gibt nämlich eine Verschiedenheit der Bewegung, weil wir unter den verschiednen Dingen einige sehen, welche die Neigung haben sich zu verbinden, während andre sich nicht verbinden können. Diese verschiednen Dispositionen werden von den Naturforschern als Attraction und Repulsion oder auch als Sympathie und Antipathie bezeichnet. (Sie sind dasselbe was die Moralisten Hass und Liebe nennen.) Durch diese beiden entstehen nun verschiedne Bewegungen, durch diese verschiedne Verbindungen und die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge; die Gesetze, wonach dies geschieht, sind ewig und unveränderlich. Wenn man von der Unveränderlichkeit der Gesetze der Natur spricht, so muss man nicht die Natur hypostasiren und ihr Zwecke u. s. w. zuschreiben. Die Natur hat keine Zwecke, sie ist starre Nothwendigkeit, wenn wir von ihrem Zwecken

sprechen, so geschieht es, weil wir ihr Etwas unterschieben. Alle ihre Bewegungen sind nothwendige Folge ihrer nothwendigen Existenz. Darum ist es eigentlich ein ungeschickter Ausdruck, wenn man von Ordnung oder Unordnung in der Natur spricht. Diese abstracten Ideen existiren nur in uns, und es entspricht ihnen kein reales Verhältniss. Wir nennen Ordnung was unserm Wesen und unsern Zwecken förderlich zu seyn scheint, Unordnung was das Gegentheil wirkt. Die Natur ist ein Ganzes, worin jedes Einzelne nothwendig wirkt, wie es wirken muss und, ohne es selbst zu wissen, nur zur Erhaltung des Ganzen dient. Will man das Wort Zweck hier anwenden, so hat die Natur den Zweck sich zu erhalten, dieser Zweck, der eigentlich nichts Andres ist als das Seyn selber, ist es der erreicht wird; einen andern Zweck haben auch die einzelnen Dinge für sich nicht: jedes sucht sich zu erhalten. Diese Tendenz nennen die Physiker Trägheit (oder auch Gravitation gegen sich selbst) und sie ist ganz dasselbe mit dem was die Moralisten Selbstliebe nennen. 1)

Es ist nämlich ein Irrthum, wenn man einen Unterschied machen will zwischen Physischem und Moralischem. Der Mensch ist nichts Andres als ein Theil der Welt und also ein bloss materielles Wesen. Dass man nun einen solchen Unterschied gemacht hat, und dabei so weit gegangen ist, in dem Menschen eine Zweiheit von Wesen anzunehmen, dies ist so zu erklären: Wir bemerken

bei genauerer Beobachtung zwei verschiedne Arten von Bewegungen, die eine besteht darin dass sich die ganze Masse eines Körpers zugleich aus einem Ort in den andern begibt, diese ist unsern Sinnen unmittelbar wahrnehmbar; die andre geht innerhalb des Körpers selbst vor und besteht in einer Veränderung des Verhältnisses seiner Molecülen zu einander, diese Veränderung nehmen wir nicht unmittelbar wahr, sondern wir erkennen sie erst nach einiger Zeit aus ihren Wirkungen. Bewegungen, dieser letztern Art treten uns im Gährungsprocess entgegen, im allmählichen Zunehmen einer Pflanze oder eines Thieres, endlich in denjenigen unmerklichen Bewegungen in unserm Gehirn, die wir mit dem Namen der intellectuellen Thätigkeiten, Denken, Wollen u. s. w. bezeichnen. Der Mensch nun fühlt in sich solche innere unsichtbare Bewegungen, er erfährt ferner, dass durch sie sichtbare Bewegungen hervorgebracht werden (Bewegungen der Hand z. B.), weil er nun nicht begreift wie beide zusammenhängen, fingirt er in sich selbst eine Substanz, die er von sich unterscheidet, und die er zu der eigentlichen Ursache jener Bewegungen seiner Organe macht. Er schreibt ihr dabei Eigenschaften zu, welche ganz von denen seiner Organe verschieden sind. Kurz der Mensch verdoppelt sich so selbst, und sieht sich nun an als aus zwei verschiednen Substanzen bestehend, deren Vereinigung freilich unbegreiflich ist, da beide keine Analogie mit einander haben. Von diesen beiden soll die eine den Eindrücken der

Aussenwelt unterworfen und selbst aus vielen materiellen Theilen bestehend, die andre, die man Seele oder Geist nennt, einfach seyn. Diese Unterscheidung von Leib und Seele, die itzt so gewöhnlich ist, gründet sich auf ganz unnütze und widersprechende Voraussetzungen, führt auch zu den offenbarsten Ungereimtheiten. Wenn man nämlich fragt, was denn dieser Geist sey, so wird uns geantwortet, die genausten philosophischen Forschungen hätten gezeigt, dass das Princip der Thätigkeit im Menschen eine Substanz sey, deren eigentliche Natur zwar unerkennbar sey, von der man aber wisse, sie sey untheilbar, nicht ausgedehnt, unsichtbar, überhaupt nicht wahrnehmbar, die nicht einmal in Gedanken in Theile zerlegt werden könne, — wer aber soll sich etwas Bestimmtes denken unter einem Wesen, welches nur Negation dessen seyn soll, was eine Erkenntniss gibt, eine Idee die eigentlich nur Abwesenheit aller Ideen ist? Ferner wie soll nach jener Annahme es erklärlich seyn, dass ein Wesen, welches selbst nicht materiell ist, auf materielle Dinge einwirken, diese in Bewegung setzen könne, da es ja keinen Berührungspunkt unter ihnen geben kann? In der That haben, die ihre Seele von ihrem Leibe unterschieden, nur ihr Gehirn von ihrem Körper unterschieden. Denken ist nur eine Modification unseres Gehirns, eben so wie Wollen eine andre Modification desselben ist. 2)

Der Beweis für diese letzte Behauptung wird geführt, indem gezeigt wird (in ähnlicher Weise

wie dies Condillac bereits gethan hatte), dass alle intellectuellen Functionen im Grunde auf das Empfinden hinauslaufen. Nun aber besteht das Empfinden nur darin, dass gewisse Bewegungen, welche durch die äussern Gegenstände in den Sinnesorganen hervorgebracht werden, sich durch die Nerven dem Gehirn mittheilen und in diesem Erschütterungen hervorbringen. Die Empfindlichkeit des Gehirns ist ein Factum. Fragt man, woher die Empfindung dem Gehirn komme, so kann dies auf eine doppelte Weise erklärt werden: Entweder ist die Empfindung das Resultat einer bestimmten Verbindung und Mischung verschiedner Materien, und nach dieser Ansicht würde die Materie, die an sich keine Empfindung hätte, Empfindung bekommen, wenn sie einem empfindenden Wesen assimilirt und dadurch in jene Combinationen gebracht würde, welche zur Empfindung nothwendig sind. Oder aber, die Empfindung ist, wie Einige dies wollen, eine allgemeine Eigenschaft der Materie überhaupt, nur dass zwischen der Empfindung verschiedner Materien ein solcher Unterschied statt finden kann, wie er Statt findet zwischen todter und lebendiger Kraft, in diesem Falle würde die Empfindung in jeder Materie hervortreten, sobald (etwa durch Animalisation) die Hindernisse hinweggeräumt würden, welche itzt die Empfindung bindet. Wie dem aber auch seyn möge, in einem wie in dem andern Falle ist Empfindung an Materie gebunden, und ein immaterielles Wesen kann nicht empfinden, also auch nicht

denken. (Es ist bei dieser Ansicht kein Wunder, wenn der Verfasser dem Idealisten Berkeley zwar das Lob gibt, einzig und allein ein consequenter Spiritualist zu seyn, zugleich aber auch seine Ansicht als einen Wahnsinn ansieht, der „Methode" hat. In der That findet zwischen beiden ein ähnliches Verhältniss Statt, wie zwischen Fichte und Spinoza, und auch hier gab Fichte nur diesem, ihm diametral Entgegengesetzten, das Lob, eben so consequent zu seyn wie er selbst). Was hier behauptet ist, das wird nun auch durch die Erfahrungen bestätigt. Je genauer wir beobachten, um so mehr sehen wir, dass die sogenannten intellectuellen Vermögen nur eine Folge sind der körperlichen Organisation, dass sie zu ihrer eigentlichen Quelle nichts andres haben als das Verhältniss zwischen flüssigen und festen Theilen, d. h. das Temperament. Dies ist ein körperlicher Zustand, daher sind auch alle Neigungen, Leidenschaften u. s. w. auf bloss körperliche Zustände zurückzuführen. Alle Leidenschaften nämlich kommen auf Hass und Liebe zurück. Diese aber sind nichts Andres als physische Repulsion und Attraction oder Antipathie und Sympathie. Sie sind völlig dieselbe Erscheinung, nichts geistiger, als etwa das Fallen des Körpers, nur dass diese Bewegungen als innerliche nicht sichtbar sind. 3)

War einmal der Irrthum begangen, dass der Mensch sich selber als ein doppeltes Wesen ansah, so trug dieser Irrthum dazu bei, eine andere Chi-

märe annehmen zu lassen, nämlich das Daseyn eines Gottes. Den Ursprung dieses Irrthums sucht das System so zu erklären:

Obgleich die Uebel, die der Mensch erfährt, für ihn der Antrieb zur Thätigkeit und zur Erkenntniss werden, so haben sie doch auch die üble Folge gehabt, dass der Glaube an Gottheiten entstanden ist, an die man, ohne Uebel zu erfahren, nicht gedacht hätte. Sobald wir irgend ein neues Uebel erfahren, sind wir geneigt es von irgend einer unbekannten, bisher noch nicht erfahrnen, Ursache abzuleiten. So wird der Mensch misstrauisch, furchtsam. Da nun sehr wenige Menschen in der Itztzeit, in der Vergangenheit aber Niemand, die Gesetze der Natur wirklich kannte, und also was ihm widerfuhr nicht auf die eigentlichen Ursachen zurückführen konnte, so entstanden durch Leiden und durch Unwissenheit die ersten Vorstellungen von der Gottheit. Man sieht daraus, dass diese Idee einen sehr verdächtigen Ursprung hat, und warum diese Idee nichts Erfreuliches enthält. Wir zittern weil unsere Vorfahren vor Jahrtausenden gezittert haben. Natürlich verschwindet je mehr die Bildung sich verbreitet, der Aberglaube um so mehr, und dies ist der Grund warum die Nachricht, die Grönländer hätten gar keine Gottes-Idee, wahrscheinlich falsch ist: von einer so ungebildeten Nation, die noch dazu mit so vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, lässt sich dies kaum erwarten. An diese Macht nun, von der man die Uebel ableitete

richtete man seine Gebete. Zuerst scheinen nun die Menschen nichts Andres als diese Macht angesehen zu haben, wenigstens die Weiseren, als die Natur selbst, das grosse Ganze (*Pan*); den minder Gebildeten wurden Allegorien gegeben, welche die Naturkräfte symbolisch darstellten. In der That so lange die Religion Mythologie ist, enthält sie noch am meisten Vernunft, weil ein vernünftiger Sinn mit dem Worte Gott nur verbunden werden kann, wenn wir damit die Natur selbst bezeichnen. — In der Folge wurde nun immer mehr über die Gottheit speculirt, und der eigentliche Ursprung dieser Idee immer mehr vergessen. Aus dem physikalischen Gebiete trat man dabei heraus in das metaphysische und theologische und glaubte Wunder was erreicht zu haben, als man über der Natur einen Urheber und Beweger derselben annahm, den man Gott nannte. Dies geschah durch denselben Irrthum, durch welchen man den Menschen, d. h. den Körper von sich selber unterschieden hatte (s. oben p. 289.); eben so verdoppelte man itzt die Natur, und liess sie durch eine Intelligenz belebt werden. Das Einzige was man zur Rechtfertigung dieser, wie jeder andern Hypothese anführen könnte, wäre, dass durch sie eine Menge sonst unbegreiflicher Erscheinungen erklärt werden könne. Dies aber ist gar nicht der Fall. Keine einzige Naturerscheinung wird durch die Annahme eines Gottes weniger räthselhaft, als sie ohne eine solche Annahme ist, vielmehr dient eine solche Annahme nur dazu, das Schwierige ganz

unlösbar zu machen. Die Theologie hat die Wissenschaft nicht gefördert, wohl aber in ihren Fortschritten gehemmt. Aber nicht nur, dass diese Idee keinen Nutzen hat, sie ist in sich selber voll von Widersinnigkeiten. Die Religion verlangt von dem Menschen, dass er fest überzeugt sey von dem, was ihm absolut unmöglich ist zu begreifen, ja die Theologie behauptet, dass es ihm nach seiner Natur stets unbegreiflich bleiben müsse. Deswegen findet sich in dem Gottesbegriff diese Menge von negativen Attributen, durch welche man die Gottheit möglichst von allen andern Wesen unterscheiden will; alle metaphysischen Eigenschaften Gottes sind nur Negationen solcher Attribute, welche den Menschen zukommen. Auf der andern Seite fühlte man wieder, dass ein Wesen so unbestimmter Art nicht fähig seyn werde, das Interesse des Menschen zu fixiren, und so entstand das Bedürfniss, ihm solche Eigenschaften zuzuschreiben, wodurch es dem Menschen näher gerückt würde, Eigenschaften die einen positiven Inhalt hätten. Deswegen fing itzt die Theologie an, ganz im Widerspruche mit ihrem ersten Vorfahren, wodurch sie die Gottheit so weit vom Menschen entfernt hatte, ihr menschliche Eigenschaften zuzuschreiben und sie so zu anthropomorphosiren; dies geschieht in den moralischen Eigenschaften Gottes. So sehen wir die Theologie in steten Widersprüchen sich bewegen und Unvereinbares zugleich von der Gottheit aussagen. — Das wahre System, das System der Natur, ist natürlich

von solchen Fictionen frei, es ist atheistisch. Eine solche Lehre aber bedarf einerseits einer Bildung, andrerseits eines Muthes, wie sie nicht das Eigenthum Aller, ja nicht einmal Vieler ist; in dieser Hinsicht ist diese Lehre nicht für Alle, da bei den Meisten sich diese Chimären im Gehirne fixirt haben. Versteht man unter einem Atheisten Einen, der nur todte Materie annimmt, oder bezeichnet man die bewegende Kraft in der Natur mit dem Namen Gott, so gibt es allerdings keinen Atheisten, oder wer es seyn wollte, wäre ein Thor. Allein wenn man unter einem Atheisten den versteht, welcher das Daseyn eines geistigen Wesens leugnet, d. h. eines Wesens dessen ihm angedichtete Eigenschaften den Menschen nur beunruhigen können, so gibt es allerdings Atheisten und es würde ihrer noch viel mehrere geben, wenn eine richtige Naturerkenntniss und die gesunde Vernunft mehr verbreitet wären. Ist der Atheismus aber Wahrheit, so muss er auch verbreitet werden. Zwar gibt es Viele, die sich von dem Joch der Religion befreit haben, doch aber meinen, sie sey für das Volk nothwendig, um dieses in Schranken zu halten. Dies heisst nichts Anderes, als Jemandem Gift geben wollen, damit er seine Kräfte nicht missbrauche. Jeder Deismus führt nothwendig bald zum Aberglauben, weil es nicht möglich ist auf dem Standpunkt des reinen Deismus stehn zu bleiben. Gibt man nur das Daseyn eines Gottes zu, so muss man bald mehr zugeben. 4)

Wie dieser letzte Satz zu verstehn ist, sieht man wenn man erkennt, wie das System der Natur mit der Annahme eines göttlichen Wesens andere Dogmen, die ihm als eben so widersinnig erscheinen, in Verbindung bringt:

Der Gottheit sind moralische Eigenschaften zugeschrieben. Mit diesen scheint nun das daseyende Uebel nicht bestehen zu können. Um die Gottheit zu rechtfertigen, erfindet man das unsinnige Dogma von der menschlichen Freiheit. Der Mensch ist von den andern Wesen der Natur nicht unterschieden; wie sie, ist er ein Glied in der Kette des nothwendigen Zusammenhanges, was in ihm geschieht ist ein Werk der Trägheit, der Attraction und Repulsion; kurz er ist ein blindes Werkzeug in den Händen der Nothwendigkeit. Würde irgend einem Dinge die Fähigkeit gegeben werden, sich selber zu bewegen, d. h. eine Bewegung hervorzubringen, die nicht durch andere Ursachen hervorgebracht wäre, so müsste folgerichtig zugegeben werden, dass dieses Wesen die Gewalt habe, die Bewegung im Universum aufzuheben, da dieses eine endlose Reihe stets weiter sich fortpflanzender Bewegungen ist. In dieser Reihe folgt Alles unveränderlichen Gesetzen, welche aufgehoben wären, sobald man eine wirklich willkührliche Bewegung annähme. Daraus folgt aber nicht, dass Alles dem Zufall unterworfen wäre. Im Gegentheil, das Wort Zufall, das wir nur dort anwenden, wo der Zusammenhang uns unbekannt ist,

ist eben so ein nichtssagendes Wort, wie das Wort Gott. Es gibt keinen Zufall sondern nur Nothwendigkeit. Statt dass also aus dem System der Natur folgte, was man ihm vorgeworfen hat, dass da die ganze Ilias z. B. nur ein Werk des Zufalls sey, muss man vielmehr sagen dass ein Kopf, ganz so organisirt wie der Homers, nothwendiger Weise die Ilias hervorbringen müsste, weil gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen haben. Was daher geschieht, kann nicht anders geschehn als es geschieht, und in der Reihe des Naturzusammenhanges kann keine unabhängige Thätigkeit angenommen werden. 5)

Ein zweites Dogma, welches man erfand, um die Gerechtigkeit Gottes in Uebereinstimmung zu bringen mit dem Uebel, welches der Mensch erfährt, ein Dogma eben so unbegründet wie das von der Existenz Gottes, ist das von der Unsterblichkeit der Seele. Wie lange wird es noch dauern, dass der Mensch nicht erkennt, dass ihm nur ein ephemeres Daseyn zukommt, dass er eben so wenig wie irgend ein andres Wesen darauf Anspruch machen kann, zu dauern, zu bestehn? Die Annahme dass die Seele nach der Zerstörung des Körpers bestehe ist unsinnig, denn sie sagt eigentlich nichts Anderes als dass eine Modification noch bestehen werde nachdem das Substrat derselben verschwunden ist. Man wird freilich sagen, dass die Erhaltung der Seele nach dem Tode ein Werk der göttlichen Allmacht sey. Dies aber heisst nur eine

Absurdität durch eine widersinnige Hypothese begründen. Es gibt keine andre Unsterblichkeit als die im Gedächtniss der Nachwelt, diese verlangen und nach ihr sich sehnen, war immer das Kennzeichen grosser Seelen. 6)

Nachdem nun so das System der Natur wie es sich andern Ansichten gegenüber geltend zu machen sucht, dargestellt ist, ist überzugehn zu den praktischen Folgerungen, welche aus jenen Lehren gezogen werden. Diese praktischen Folgerungen sind hier um so mehr zu betrachten, als jenes System ausdrücklich immer die Nützlichkeit einer Lehre als das höchste, ja alleinige, Kriterium ihrer Wahrheit ansieht. Wie nämlich kein Irrthum nützlich, so kann auch keine Wahrheit eigentlich schädlich seyn. Nützlich seyn ist nun nichts andres als zum Glücke, schädlich seyn zum Unglücke, beitragen, unter Glück aber ist nichts andres zu verstehn als continuirliche Lust. Legen wir aber diesen Maassstab an die verschiednen Ansichten, so haben die Ideen der Theologen von je her dazu beigetragen den Menschen in seinem Genuss zu stören und ihm seine Ruhe zu rauben; sie sind also schädlich. Ja wenn ein Menschenfeind sich ein Mittel erdenken wollte, die Menschen recht zu quälen, würde wohl eines diesen Zweck besser erreichen, als wenn er ihnen den Glauben beibrächte an ein unbegreifliches Wesen, das durch Strafen schreckt, u. s. w.? Derjenige dagegen welcher diese unangenehmen Gedanken den Menschen nähme, müsste als ihr grösster

Wohlthäter betrachtet werden. — Dagegen das System der Nothwendigkeit befreit den Menschen von aller solcher Unruhe, es lehrt ihn sich in sein Schicksal fügen, und gibt ihm jene Art von Apathie, die Jeder als ein Glück ansehen muss. Dieses System lehrt die Gegenwart geniessen, während das unsinnige Dogma von einem künftigen Leben, den Menschen von der Gegenwart abzieht. 7)

Es begnügt sich nun aber das System nicht damit, im Allgemeinen die Nützlichkeit d. h. Annehmlichkeit dieser Ansicht zu preisen, sondern zeigt nun auch wie sich darauf ein Moralsystem bauen lasse. Auch hier beginnt es mit Anklagen der andern Ansichten. Jedes Mal wenn wir aufhören, der Erfahrung zu folgen, verfallen wir in Irrthümer. Die Moralisten haben das menschliche Herz nicht gehörig erforscht; sie haben darum sich sowol hinsichtlich der Krankheiten desselben geirrt, als auch hinsichtlich der Wahl der Mittel, die sie gegen dieselben anwandten. Es hat ihnen an Erfahrung gefehlt. Hätten sie diese gefragt, so hätten sie erkannt, dass der eigentliche Schlüssel des menschlichen Herzens in der Medicin gefunden wird, und dass man den Geist nur moralisch macht, indem man den Körper heilt. Aber indem sie die Seele zu etwas Immateriellen gemacht haben, haben sie aufgehört auf das einzuwirken, woraus alle Handlungen einzig und allein fliessen, auf das Temperament. Auf alle die Vortheile, welche der Moral und Politik aus dem Materialismus fliessen, haben sie ver-

zichtet, indem sie sich dem Spiritualismus und der Theologie in die Arme warfen, welche die rechten Heilmittel nicht gibt, ja oft sie anzuwenden verbietet. Beobachten wir nun den Menschen wie er ist, so sehen wir, dass er nur thätig ist, wo ein Bedürfniss Statt findet. Das Bedürfniss ist nun nach dem Temperament ein Verschiedenes. Das nun, worauf das Bedürfniss geht und was also nach dem verschiedenen Temperament selbst verschieden ist, nennt man das Interesse des Menschen (*intérêt*). Man versteht darunter den Gegenstand, den er zu seinem Wohlseyn nothwendig hält. Dieses ist nun das Einzige, was zur Handlung bringt. Da nun jeder Mensch nach seinem verschiedenen Temperament ein verschiedenes Interesse hat, das Temperament aber seine natürliche Bestimmtheit ist, so folgt daraus dass jede Handlung nothwendig ist. Der Böse folgt eben so nothwendigen Motiven, und folgt ihnen mit derselben Nothwendigkeit, wie der Gute den seinigen. Ihr Unterschied liegt nur in ihrer verschiednen Organisation, und darum in ihrem verschiednen Interesse. Dass wir den einen hassen und tadeln, den andern loben und lieben, ist eben auch wieder nur das Werk der Nothwendigkeit. Wenn man sich, um zu beweisen dass der Mensch selbst responsabel sey, auf die R e u e berufen hat, so vergisst man, dass die Reue nur Schmerz darüber ist, dass eine Handlung für uns schlechte Folgen gehabt hat; wären die Folgen unserer Handlungen uns immer nützlich so würden wir nie eine bereuen.

Wenn man ferner gesagt hat, dass nach dieser Ansicht man den Verbrecher nicht strafen dürfe, so ist das ganz falsch. Wir strafen ihn so, wie wir den Fluss eindämmen, der unsere Felder verwüstet. 8)

Bis dahin war aber noch gar nicht gezeigt, wie diese Ansicht auch die Mittel an die Hand gebe, die Handlungen der Menschen nicht nur richtig zu beurtheilen, sondern auch auf sie einzuwirken, was doch als das Hauptziel eines Moralsystems angesehn wird. Auch hierin behauptet nun dieses System, den Vorzug vor allen anderen zu haben. Ist nämlich nur das Interesse, und sind die darauf gehenden Triebe und Leidenschaften das einzige Motiv einer Handlung, so können einzig und allein sie auch ein Gegengewicht gegen eine schädliche Neigung abgeben. (So schreckt z. B. die Gesellschaft den, der eine verbrecherische Neigung hat, von einer solchen Handlung ab durch die Leidenschaft der Furcht). Die Moral wird deswegen nur dann wirksam seyn, wenn sie, statt die Selbstliebe und das Interesse zu verdammen, vielmehr zeigt wozu unser wohlverstandnes Interesse führt. Wenn wir z. B. erkennen, dass, um andere dafür zu interessiren dass es uns wohl gehe, wir uns auch für ihr Wohl interessiren müssen, dann haben wir die moralische Verbindlichkeit dazu erkannt. Eine moralische Verbindlichkeit also haben wir zu Allem, was mit unserem Interesse übereinstimmt. Derjenige Mensch nun welcher sein Interesse auf eine solche Weise befriedigt, dass die andern um ihres eignen

Interesses willen mit dazu beitragen müssen, heisst ein guter Mensch. Das System des Interesses verbindet deswegen die Menschen unter einander, und befördert also die wahre Moralität, dagegen hat die Religion immer die Menschen getrennt und gegen einander gereizt, so dass sie immer der Moral gefährlich gewesen ist. Die schrecklichsten Religionen sind immer die consequentesten gewesen. Der Atheismus lässt die Menschen mindestens wie sie sind, indem er nicht durch Fanatismus die Leidenschaften noch mehr anreizt, während der Aberglaube den Hass noch steigert. Aber nicht nur dies. Sondern das der Atheist weiss, dass es nur ein Leben gibt, so wird er so viel als möglich dazu thun, hier sein Interesse zu befriedigen, und wird zu diesem Ende sein Möglichstes thun, um auch die Andern dafür zu interessiren, d. h. er wird ein guter Mensch seyn. — 9)

Ausser einer Parallele zwischen den Vorschriften der natürlichen Moral und dem was die Religion vorschreibt, die natürlich nicht zum Vortheil der letztern ausfällt, hat dann das System nach einen *Code de la Nature* aufgestellt, der die Vorschriften der natürlichen Moral enthalten soll. —

§. 16.

Schlussbemerkung.

Indem das *Système de la Nature* die äusserste Consequenz der durch Locke begonnenen Lehren ausgesprochen hat, steht es selbst an der Grenze der Unphilosophie, in welche diese einseitige Richtung der Philosophie ausläuft. In diesem Resultate der bisherigen Entwicklung die Nothwendigkeit einer neuen Phase in der Entwicklung der Philosophie nachzuweisen ist erst möglich, wenn die, dem einseitigen Realismus gegenüberstehende, Ansicht dargestellt und bis zu ihrem Extrem durchgeführt ist.

1. Als das Ziel derjenigen einseitigen Richtung in der Philosophie dieser Periode, die als die realistische bezeichnet wurde, (vgl. Bd I. Abth. II. p. 102) war ausgesprochen, dass darin die eine Seite, nenne man sie nun ideale, nenne man sie denkende, nenne man sie geistige, auf ein Minimum reducirt sey gegen die ihr gegenüberstehende, so dass dieser das Uebergewicht eingeräumt werde. Auf ein Minimum reducirt, denn da als die Aufgabe der neuern

Philosophie überhaupt (I. Abth. I. p. 124. 129.) erkannt war, dass beide Momente festgehalten werden müssten, so konnte keine Seite ganz verschwinden. Auf ein solches Minimum reducirt erscheint nun hier das Geistige, es findet kein andrer Unterschied mehr Statt als der zwischen gröbern und feineren Bewegungen, und der Sieg der materiellen Seite ist damit entschieden ausgesprochen. Was Locke furchtsam als ein nur Mögliches angedeutet hatte, ist hier und erst hier geschehn. Sogar *La Mettrie*, dessen wahnsinnige Frechheit sonst wenig scheut, hatte wenigstens in so weit nachgegeben, als er die Denkbarkeit eines geistigen Wesens (der Gottheit) nicht bestritt, itzt ist das Universum erst entgeistet, und die starre Nothwendigkeit beherrscht Alles.

2. Wenn aber hier das Geistige so im Verschwinden begriffen ist, so ist auch damit schon der Anfang der Unphilosophie gesetzt. Der weitere Fortgang dieser Richtung ist deswegen nicht eine consequentere Durchführung (die ist nicht mehr möglich) sondern ein Verflachen und ein Uebergehn in unwissenschaftliches Räsonnement. Es beginnt die „philosophische" Zeit, d. h. die wo ein Jeder Philosoph heisst, der nur atheistische und materia-

listische Einfälle hat, mögen sie nun einen Zusammenhang unter einander haben oder nicht. Es sind deswegen bei diesem Character der Zeitansichten keine besonderen Namen mehr anzuführen. Ruchlose Flugschriften wie der *bon sens* werden in den wohlfeilsten Ausgaben unter dem Volke verbreitet; die Gasse ist die Akademie dieser Richtung geworden. Die französische Popularphilosophie ist nichts Andres gewesen als ein platter Materialismus, der alles Ideelle leugnet, der dabei alle Widersprüche, in die er sich selbst verwickelt nicht, wie etwa das *Système de la Nature*, zu lösen sucht, sondern mit unbewusster Naivetät sich gefallen lässt: zu gleicher Zeit ein starres Nothwendigkeitssystem durchführen will, und in abstracten, namentlich politischen, Idealen sich ergeht.

3. An diesem Punkte angelangt, erscheint die Philosophie alles innern Lebenskeimes entblösst, und da nur durch das Erkennen eines solchen Keimes die Nothwendigkeit einer weitern Entwicklung erkannt werden kann, so fragt sichs, ob und wie eine dialektische Entwicklung des weitern Verfolgs der Geschichte der Philosophie möglich ist? Die Antwort kann sich erst ergeben, wenn die dem Realismus gegenüberstehende Richtung dargestellt und

entwickelt worden ist. Denn da gesagt worden ist, dass die Philosophie dieser Periode in den neben einander sich geltend machenden Richtungen sich entwickle, so wird auch wozu sie (d. h. die ganze Philosophie) eigentlich gekommen ist, erst erhellen, wenn beide betrachtet worden sind. Dem Uebergange zu einer neuen Entwicklungsstufe, wird daher vorausgehn müssen die Darstellung der sich entwickelnden idealistischen Richtung in der Philosophie. Diese aber bildet den Gegenstand der zweiten Abtheilung dieses Bandes.

Beilagen.

I. Belegstellen aus Locke. *)

Zu §. 3.

1. Were it fit to trouble thee with the history of this Essay, I should tell thee, that five or six friends meeting at my chamber, and discoursing on a subject very remote from this, found themselves quickly at a stand, by the difficulties that rose on every side. After we had a while puzzled ourselves, without coming any nearer a resolution of those doubts which perplexed us, it came into my thoughts, that we took a wrong course, and that before we set ourselves upon inquiries of that nature, it was necessary to examine our own abilities, and see what objects our understandings were or were not fitted to deal with. *The epistle to the Reader.* I thought, that the first step towards satisfying several inquiries, the mind of man was very apt to run into, was to take a survey of our own understandings, examine our own powers, and see to what things they were adapted. — If by this enquiry into the nature of understanding I can discover the powers thereof, how for they reach, to what things they are in any degree proportionate, and where they fail us, I suppose it may be of use to prevail

*) Ich citire: *The works of John Locke in ten volumes, the eleventh edition. London* 1812. *8vo.* Wo der Titel der Schrift nicht besonders angegeben ist, ist das *Essay on human understanding* gemeint.

with the busy mind of man, to be more cautious in meddling with things exceeding its comprehension, to shop when it is at the utmost extent of its tether and to sit down in a quiet ignorance of those things, which upon examination we found to be beyond the reach of our capacities. — Thus men extending their enquiries beyond their capacities, and letting their thoughts wander into those depths, where they can find no sure footing, it is no wunder, that they raise questions and multiply disputes, which never coming to any clear resolution are proper only to continue and increase their doubts, and to confirm them at lest in perfect scepticism. — The understanding like the eye, whilst it makes us see and perceive all other things, takes no notice of itself, and it requires art and pains to set it at a distance, and make it its own object. — I shall not at present meddle with the physical considerations of the mind, or trouble myself to examine wherein its essence consists...., it shall suffice to my present purpose, to consider the discerning faculties of a man as they are employed about the objects, which they have to do with. *Book I. Chapt. I.* §. 4. 7. 1. 2.

2. For my design being as well as I could to copy nature and to give an account of the operations of the mind in thinking, I could look into no body's understanding but in my own, to see how it wrought... All therefore that I can say of my book, is, that it is a copy of my own mind in its several ways of operating. And all that I can say for the publishing of it is, that I think, the intellectual faculties are made and operate alike in most men. *Second letter to the Bishop of Worcester* (Works vol. IV). The word „idea"..... serves best, to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man thinks. I have used it to express whatever is meant by phantasm, notion, species or whatever it is which the mind can be employed abont in thinking. *Chapt: I.* §. 8. The

things signified by „ideas," are nothing but the immediate objects of our minds in thinking.... the term „notion" is more peculiarly appropriate to a certain sort of those objects. *Lett. II. to th. B. of Worc.* I shall pursue this following method: First I shall enquire into the original of those ideas.... which a man observes and is conscious to himself he has in his mind, and the ways, whereby the understanding come to be furnished with them. Secondly I shall endeavour to shew what knowledge the understanding hath by those ideas, and the certainty, evidence and extent of it. Thirdly I shall make some enquiry into the nature and grounds of faith or opinion.... and here we shall have occasion to examine the reasons and degrees of assent. *Chapt. I.* §. 3. hard and misapplied words with little or no meaning have, by prescription, such a right to be mistaken for deep learning and height of speculation, that it well not be easy to persuade.... that they are but the covers of ignorance. *Ep. to th. Read.*

3. It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles, some primary notions, *κοιναὶ ἔννοιαι* characters as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its first being and brings into the world with it. It would be sufficient to convince unprejudiced readers of the falseness of this supposition if I should only shew.... how men barely by the use of their natural faculties may attain to all the knowledge they have, without the help of any innate impressions, and may arrive at certainty without any such original notions or principles. For I imagine any one will easily grant, that it would be impertinent to suppose, the ideas of colours innate in a creature whom God hath given sight. — But because a man is not permitted without censure to follow his own thoughts.... when they lead him ever so little out of the common rout....

I shall set down the reasons, that made me doubt of the truth of that opinion. — The argument drawn from universal consent has this misfortune in it, that if it were true in matter of fact.... it would not prove them innate if there can be any other way shewn, how men may come to that universal agreement,.... but what is worse.... there are none (principles) to which all mankind give an universal assent. — For, first it is evident, that all children and idiots have not the least apprehension or thought of them, and the want of that is enough to destroy that universal assent, which must needs be the necessary concomitant of all innate truths: it seeming to me near a contradiction to say there are truths imprinted on the soul which it perceives or understands not, imprinting if it signify any thing being nothing else but the making certain truths to be perceived. — No proposition can be said to be in the mind which it yet never knew, which it was never yet conscious of. *Chapt. II.* §. 1. 2. 3. 4. 5.

4. To avoid this it is usually answered, that all men know and assent to them when they come to the use of reason, and this is enough to prove them innate. — To apply this answer with any tolerable sense to our present purpose, it must signify one of these two things: either that as soon as men come to the use of reason, these supposed native inscriptions come to be known and observed by them, or else that the use and exercise of men's reason assists them in the discovery of these principles and certainly makes them known to them. — If they mean that by the use of reason men may discover these principles and that this is sufficient to prove them innate.... how can these men think the use of reason necessary to discover principles that are supposed innate, when reason (if we may believe them) is nothing else but the faculty of deducing unknown truths from principles or propositions that are already known? How can it with

any tolerable sense be supposed, that what be imprinted by nature as the foundation and guide of the reason should need the use of reason to discover it. — It is in effect to say, that men know and know them not at the same time. *Chapt. II.* §. 6. 7. 10. If by knowing and assenting to them when we come to the use of reason be meant that this is the *time* when they come to be taken notice of by the mind.... this also is false and frivolous.... First is it false, because it is evident, these maxims are not in the mind so early as the use of reason, and therefore the coming to the use of reason is falsely assigned as the time of their discovery. How many instances of the use of reason may we observe in children a long time before they have any knowledge of this maxim: that it is impossible for the same thing to be and not to be? I grant men come not to the knowledge of these general and more abstract truths which are thought innate, till they come to the use of reason, and I add nor then neither.... The senses at first let in particular ideas and furnish the empty cabinet.... For a child knows as certainly before it can speak the difference between the ideas of sweet and bitter (i. e. that sweet is not bitter) as it knows afterwards (when it comes to speak) that worm wood and sugar plumes are not the same thing. — Nor let it be said that the more particular self evident propositions.... are received as the consequence of the more universal. *Ibid.* §. 12. 15. 19. These general propositions are not the truths that first possess the minds of children which if they were innate, they must needs be.... Can it be imagined with any appearance of reason, that they perceive the impressions from things without and be at the same time ignorant of those characters which nature itself has taken cure to stamp within? This would be to make nature take pains to no purpose, or at least to write very ill, since its characters could not be read by those eyes, which

saw other things very well. *Ibid.* §. 25. But secondly, were it true, that the precise time of their being known and assented to, were when men come to the use of reason neither would that prove them innate. — This ready assent of the mind to some truths depends not either on native inscription or the use of reason, but on a faculty of the mind quite distinct from both of them, as we shall see hereafter; — by what kind of logic will it appear, that any notions is originally by nature imprinted in the mind in its first constitution, because it comes first to be observed and assented to, when a faculty of the mind, which has quite a distinct province begins to exert itself? *Ibid.* §. 14. 11. Thus all mathematical demonstrations.... must be received as native impressions. — And if these first principles of knowledge and science are found not to be innate, no other speculative maxims can, I suppose, with better right pretend to be so. *Ibid.* §. 22. 28.

5. The speculative maxims carry their own evidence with them, but moral principles require reasoning and discourse and some exercise of the mind to discover the certainty of their truth. — This is no derogation to their truth and certainty no more than it is to the truth or certainty of the three angles of a triangle being equal to two right ones, because is it not so evident as „the whole is bigger than a part". — There cannot any one moral rule be proposed where of a man may not justly demand a reason, which would be perfectly ridiculous and absurd if they were innate or so much as self-evident. *Chapt. III.* §. 1. 4. It is much more visible concerning practical principles, that they come short of an universal reception. — Where is that practical truth, that is universally received without doubt or question as it must be of innate. — Nature, I confess has put into man a desire of happiness and an aversion to misery.... but these are inclinations of the appetite to good, not impressions of truths on the

understanding. *Ibid.* §. 1. 2. 3. God, having by an inseparable connexion joined virtue and happiness together and made the practice thereof necessary to the preservation of society and visibly beneficial to all with whom the virtuously man has to do, it is no wonder that every one should not only allow but recommend and magnify those rules to others from whose observance of them he is sure to reap advantage to himself. — The great principle of morality „to do as one would be done to" is more commended than practised. — Here perhaps it will be objected, that it is no argument that a rule is not known, because it is broken. I grant the objection is good, where men though they transgress yet disown not the law. — The breaking of the rule, say you, is no argument, that it is unknown. I grant it, but the generally allowed breach of it any where, I say is a proof that it is not innate. *Ibid.* §. 6. 7. 11. 12. Nor will it be of much moment here to offer that very ready but not very material answer, viz. that the innate principle of morality may by education and custom and the general opinion of those amongst whom we converse, be darkened and at last quite worn out of the minds of men.... if they may suffer variations from adventitious notions, we must then find them clearest and must perspicuous nearest the fountain in children and illiterate people. — I think it past doubt that there are no practical principles wherein all men agree and therefore none innate. *Ibid.* §. 20. 27.

6. If the ideas, which made up those truths were not, it was impossible that the propositions made up of them should be innate. — If we well attentively consider new born children, we shall have little reason to think that they bring many ideas into the world with them. — „It is impossible for the same thing to be and not to be, is certainly (if there be any such) an innate principle. But can any one think, or will any one say, that

impossibility and identity are two innate ideas? — I believe upon examination it will be found, that many grown men want of them. *Chapt. IV.* §. 1. 2. 3. If any idea can be imagined innate, the idea of God may of all others for many reasons be thought so, since it is hard to conceive how there should be innate moral principles without an idea of Deity: without a notion of a law-maker is it impossible to have a notion of a law. — But had all mankind every where a notion of a God (whereof yet history tells us the the contrary) it would not from thence follow that the idea of them was innate. The visible marks of extraordinary wisdom and power appear so plainly in all the works of the creation, that a rational creature.... cannot miss the discovery of a deity. — If it be a reason to think the notion of God innate because all wise men had it, virtue too must be thought innate. — *Ibid.* §. 8. 9. 15. It is urged, that it is suitable to the goodness of God.... not to leave them (men) in the dark and doubt in so grand a concernment. — I by the same reason say it is better for men, that every men himself should be infallible. — But the goodness of God hath not been wanting.... since he hath furnished man with those faculties, which will serve for the sufficient discovery of all things requisite to the end of such a being. *Ibid.* §. 12. Whatever idea is in the mind, is either an actual perception, or else, having been an actual perception, is so in the mind that by the memory it can be made an actual perception again. *Ibid.* §. 20. Ideas and notions are no more born with us than arts and sciences. — When men have found some general propositions, that could not be doubted of as soon as understood, it was I know a short and easy way to conclude them innate. — And it was no small advantage to these, who affected to be masters and teachers, to make this the principle of principles „that principles must not be questioned.“ *Ibid.* §. 22. 24.

Zu §. 4.

7. Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas; how comes it to be furnished?.... To this I answer in one word, from experience; in all that our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Our observation.... is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. — First our senses, conversant about particular sensible objects do convey into the mind several distinct perceptions of things.... This great source of most of the ideas we have depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call sensation. Secondly the other fountain.... is the perception of the operations of our own mind within us.... though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it and might properly enough be called internal sense. But as I call the other sensation, so I call this reflection.... The term operations here I use in a large sense, as comprehending not barely the actions of the mind.... but some sort of passions.... *Book II. chap.* 1. §. 2. 3. 4. External objects furnish the mind with the ideas of sensible qualities, which are all those different perceptions they produce in us, and the mind furnishes the understanding with ideas of its own operations. *Ibid.* §. 8.

8. To ask at what time a man has first any ideas, is to ask when he begins to perceive, having ideas and perception being the same thing. I know it is an opinion that the soul always thinks,.... and that actual thinking is as inseparable from the soul, as actual extension is from the body.... by this account soul and its ideas as body and its extensions, will begin to exist both as the same time. *Ibid.* §. 9..... the perception of ideas being (as I conceive) to the soul, what motion is to the body, not its essence, but one of its operations. *Ibid.* §. 10.

If it shall be demanded then, when a man begin to have any ideas, I think the true answer is, when he first has any sensation.... which is such an impression or motion, made in some part of the body, as produces some perception in the understanding. *Ibid.* §. 23. Thus the first capacity of human intellect is, that the mind is fitted to receive the impressions made on it, either trough the senses by outward objects, or by its own operations when it reflects on them.... In this part the understanding is merely passive.... For the objects of our senses do many of them obtrude their particular ideas upon our minds, whether we will or no, and the operations of our minds well not let us be without, at least, some obscure notions of them.... These simple ideas.... the understanding can no more refuse to have,.... than a mirror can refuse.... the images or ideas which the objects set before it, do therein produce. *Ibid.* §. 24. 25. These simple ideas (are) the materials of all our knowledge.... it is not in the power of the most exalted wit.... to invent or frame one new simple idea in the mind, not taken in the ways afore mentioned. *Chap. II.* §. 2.

9. The power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject, wherein that power is. *Chap. VIII.* §. 8. Qualities.... are first such as are utterly inseparable from the body, in what estate soever it be. — These I call original or primary qualities of body. *Ibid.* §. 9. The bulk, figure, number, situation and motion or rest of their solid parts are in them (bodies) whether we perceive them or no.... we have by these an idea of the thing as it is in itself. *Ibid.* §. 23. The ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them, and their patterns do really exist in the bodies themselves. *Ibid.* §. 15. It is evident, some singly imperceptible bodies must come from them to the eyes, and thereby convey to the brain some motion, which produces these ideas which we have of them in us. *Ibid.* §. 12.

Secondly, the power that is in any body, by reason of its insensible primary qualities to.... produce in us the different ideas of several colours, sounds, smells, tasts etc. These are usually called sensible qualities. *Ibid.* §. 23. — These I call secondary qualities. — Whiteness or redness are not in it (body) at any time, but such a texture, that hath the power to produce such a sensation in us. *Ibid.* §. 10. 19. The ideas produced in us by these secondary qualities, have no resemblance of them at all. There is nothing like our ideas in the bodies themselves.... what is sweet, blue or warm in idea, is but the certain bulk, figure and motion of the insensible parts in the bodies themselves, which we call so. *Ibid.* §. 15. Thirdly the power that is in any body, by reason of the particular constitution of its primary qualities to make such a change in the bulk etc. of another body, as to make it operate on our senses, differently from what it did before. Thus the sun has a power to make wax white, and fire to make lead fluid. These are usually called powers. *Ibid.* §. 23. If rightly considered, these qualities of light and warmth, which are perceptions in me when I am warmed or enlightened by the sun, are no otherwise in the sun, than the changes made in the wax, when it is blanched or melted, are in the sun. *Ibid.* §. 24. Because the ideas, we have of distinct colours, sounds etc. containing nothing at all in them of bulk, figure, or motion, we are not apt to thank them the effects of these primary qualities, which appear not to our senses, to operate in their productions. — Hence it is that we are so forward to imagine that those ideas are the resemblance of something really existing in the objects themselves. — But in the other case, in the operations of bodies, changing the qualities one of another, we plainly discover, that the quality produced hath commonly no resemblance with any thing in the thing producing it,.... our senses being able to observe a li-

keness or unlikeness of sensible qualities in two different external objects, we forwardly enough conclude the production of any sensible quality in any subject to be an effect of bare power, and not the communication of any quality. *Ibid.* §. 25. The former of these, I think, may be called secondary qualities immediately perceivable, the latter secondary qualities mediately perceivable. *Ibid.* §. 26.

10. I.... desire any one, to assign any simple idea, which is not received from one of those inlets before mentioned, on any complex idea not made out of those simple ones. Nor will it be so strange to think these few simple ideas sufficient to employ the quickest thought or largest capacity.... if we consider how many words may be made out of the various compositions of twenty-four letters. *Chapt. VII.* §. 10. The better to conceive the ideas, we receive from sensation, it may not be amiss for us to consider them in reference to the different ways, whereby they make their approaches to our minds, and make themselves perceivable by us. First, then, there are some which come into our minds by one sense only. Secondly, there are others that convey themselves into the mind by more senses than one. Thirdly, others that are had from reflection only. Fourthly, there are some that make themselves way and are suggested to the mind by all the ways of sensation and reflection. *Chapt. III.* §. 1.

11. There are some ideas, which have admittance only through one sense, which is peculiarly adapted to receive them. Thus light and colours, as white, red, yellow.... all kinds of noises, sounds and tones.... *Ibid.* The idea of solidity we receive by our touch.... That which hinders the approach of two bodies, when they were moved one towards another, I call solidity.... if any one think it better to call it impenetrability, he has my consent.... This of all other seems the idea most intimately connected with and essential to body, so as no-where else to

be found or imagined, but only in matter. — (The mind) finds it inseparably inherent in body. *Chapt. IV.* §. 1. If any one ask me what the solidity is? I send him to his senses, to inform him. — The simple ideas we have are such as experience teaches them us, but if beyond that we endeavour by words to make them clearer in the mind, we shall succeed no better, than if we went about to clear up the darkness of a blind mans mind by talking.... of light and colours. *Ibid.* §. 6. By this idea of solidity is the extension of body distinguished from the extension of space. *Ibid.* §. 4. There are some that would persuade us, that body and extension are the same thing. — It is true, solidity cannot exist without extension, but this hinders not but that they are distinct ideas. *Chapt. XIII.* §. 11. If the idea of body did not include in it something more than the bare idea of space,.... it would be as absurd to demand whether there were space without body, as whether there were space without space or body without body. *Ibid.* §. 24. Vacuum, whether we affirm or deny its existence, signifies space without body, whose very existence no one can deny to be possible. *Ibid.* §. 22. The ideas, we get by more than one sense are of space or extension, figure, rest and motion, for these make perceivable impressions both on the eyes and touch. *Chapt. V.* Upon the solidity of bodies also depend their mutual impulse, resistance and protrusion. *Chapt. IV.* §. 5. The mind.... when it observes its own actions.... takes from thence other ideas.... The two great and principal actions of the mind.... are these two: Perception or Thinking, and volition or Willing. The power of thinking is called the understanding, and the power of volition is called the will, and these two powers or abilities in the mind are denominated faculties. *Chapt. VI.* §. 1. §. 2. There be other simple ideas which convey themselves into the mind by all the ways of sensation and reflection,

viz. Pleasure or Delight, and its opposite Pain or Uneasiness, Power, Existence, Unity. *Chapt. VII.* §. 1. The understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little opening left, to let in external visible resemblances or ideas of things without. *Chapt. XI.* §. 17.

Zu §. 5.

12. As the mind is wholly passive in the reception of all its simple ideas, so it exerts several acts of its own, whereby out of its simple ideas as the materials and foundations of the rest, the other are framed. The acts of the mind, wherein it exerts its power over its simple ideas, are chiefly these three: 1. Combining several simple ideas into one compounded one, and thus all complex ideas are made. 2. The second is bringing two ideas, whether simple or complex, together.... without uniting them into one, by which way it gets all its ideas of relations. 3. The third is separating them from all others that accompany them in their real existence, this is called abstraction, and thus all its general ideas are made. — Complex ideas.... though their number be infinite.... yet, I think, they may be all reduced under these three heads: 1. Modes, 2. Substances, 3. Relations. *Chapt. XII.* §. 1. §. 3.

13. First, Modes I call such complex ideas, which, howewer compounded, contain not in them the supposition of subsisting by themselves, but are considered as dependences on, or affections of substances.... Of these modes, there are two sorts, which deserve distinct consideration. First there are some which are only variations or different combinations of the same simple idea, without the mixture of any other.... and these I call simple modes.... Secondly there are others compounded of simple ideas of several kind.... and these I call mixed modes. *Chapt. XII.* §. 4. 5. 6. The like variety have we in sounds. Every articulate word is a different

modification of sound.... Those of colours are also very various.... In general it may be observed, that those simple modes, which are considered but as different degrees of the same simple idea, though they are in themselves many of them very distinct ideas, yet have ordinarily no distinct names.... *Chapt. XVIII.* §. 3. 4. 6. The space considered barely in length between any two beings, without considering any thing else between them is called distance.... Men.... settle in their minds the ideas of certain stated lengths.... which are so many distinct ideas made up only of space. — The power of repeating or doubling any idea we have of any distance.... is that which gives us the idea of immensity. — The mind, having a power to repeat the idea of any length.... and join another with what inclination it thinks fit.... it is evident, that it can multiply figures.... in infinitum; — in our idea of place, we consider the relation of distance betwixt any thing, and any two or more points.... *Chapt. XIII.* §. 3. 4. 6. 7. It is evident to any one, who will but observe what passes in his own mind, that there is a train of ideas which constantly succeed one another in his understanding as long as he is awake. Reflection on these appearances.... is that which furnishes us with the idea of succession, and the distance between any parts of that succession, or between the appearance of any two ideas in our minds is that we call duration. — When that succession of ideas ceases, our perception of duration ceases with, which every one clearly experiments in himself, whilst he sleeps soundly. — The constant and regular succession of ideas in a waking man is, as it were, the measure and standard of all other successions. — The next thing natural for the mind to do, is to get some measure of this common duration, whereby it might judge of its different lengths.... This consideration of duration as set out by certain periods and marked by certain measures

as epochs, is that, I think, which most properly we call time. — (Time in general is to duration as place to expansion. Chapt. 15. §. 5). — By considering any part of infinite duration, as set out by periodical measures, we come by the idea of what we call time in general. — Nothing being a measure of duration, but duration, as nothing is of extension but extension. — The diurnal and annual revolutions of the sun.... have been with reason made use of for the measure of duration. — But it has brought this mistake with it, that it has been thought, that motion and duration were the measure one of another. — All that we can do for a measure of time is to take such as have continual successive appearances at seemingly equidistants periods; of which seeming equality we have no other measure, but such as the train of our own ideas have lodged in our memory. — By being able to repeat ideas of any length of time.... we come by the idea of eternity. *Chapt. XIV.* §. 3. 4. 12. 17. 18. 19. 20. 31. — In bare naked perception, the mind is for the most part only passive, and what it perceives it cannot avoid perceiving. — Perception, I believe, is in some degree in all sorts of animals. — Perception then being the first step and degree towards knowledge and the inlet of all the materials of it. *Chapt. IX.* §. 1. 12. 15. The next faculty of the mind.... is that which I call retention, or the keeping of the simple ideas.... This is done two ways; first by keeping the idea, which is brought into it, for some time actually in view, which is called contemplation. The other way of retention is the power to revive again in our minds those ideas which after inprinting have disappeared.... This is memory, which is as it were the store-house of our ideas. — In this secondary perception, as I may so call it, or viewing again the ideas that are lodged in the memory, the mind is oftentimes more than barely passive. *Chapt. VII.* §. 1. 2. 7. By repeating this idea (of unity) in our minds, and adding

the repetitions to gether, we come by the complex ideas of the modes of it. — The simple modes of numbers are of all other the most distinct.... the idea of two is as distinct from the idea of three as the magnitude of the whole earth is from that of a mite. — The clearness and distinctness of each mode of number from all others.... makes me apt to think that demonstrations in numbers.... are more determinate in their application. — The endless addition or addibility of numbers.... is that which gives us the clearest and most distinct idea of infinity. *Chapt. XVI.* §. 2. 3. 4. 8. The mind being every day informed, by the senses, of the alteration of those simple ideas it observes in things without.... reflecting also on what passes within himself and observing a constant change of its ideas, sometimes by the impression of outwards objects on the senses, and sometimes by the determination of its own choice.... considers in one thing the possibility of having any of its simple ideas changed, and in another the possibility of making that change, and so comes by that idea which we call power. — Power thus considered, is two-fold, viz. as able to make, or able to receive any change. — All power relating to actions, and there being but two sorts of action, whereof we have any idea, viz. thinking and motion, let us consider whence we have the clearest ideas of the powers, that produces these actions. 1. Of thinking body affords us no idea at all, it is only from reflection that we have that. 2. Neither have we from body any idea of beginning of motion.... whilst we observe it only to transfer, but not produce any motion. — So that it seemes to me, we have from the observation of the operation of bodies by our senses but a very imperfect obscure idea of active power. *Chapt. XXI.* §. 1. 2. 4. We find in ourselves a power to begin or forbear, continue or end several actions of our minds, and motions of our bodies. — This power.... is that which

we call the will. The actual exercise of that power.... is that which we call volition or willing. — Liberty, which is but a power, belongs only to agents and cannot be an attribute or modification of the will, which is also but a power. — We may as properly say that the singing faculty sings.... as that the will directs the understanding, or the understanding obeys or obeys not the will. — To the question what is it that determines the will? the true and proper answer is, the mind. — It is plain, the meaning of the question is: what moves the mind in every particular instance to determine its general power of directing to this or that particular motion or rest? And to this I answer, the motive for continuing in the same state or action is only the present satisfaction in it, the motive to change is always some uneasiness. *Chapt. XXI.* §. 5. 14. 17. 29.

14. The mind.... takes notice that a certain number of these simple ideas go constantly together.... not imagining how these simple ideas can subsist by themselves, we accustom ourselves to suppose some substratum, wherein they do subsist, and from which they do result, which therefore we call substance. *Book II. Chapt. XXIII.* §. 1. If any one will examine himself concerning his notion of pure substance in general, he will find he has no other idea of it at all, but only a supposition of he knows not what support of such qualities, which are capable of producing simple ideas in us, which qualities are commonly called accidents. *Ibid.* §. 2. I ground not the being but the idea of substance on our accustoming ourselves to suppose some substratum. *First letter to the bishop of Worcester.* All our complex ideas.... (excepting those of substances).... are combinations of ideas, which the mind by its free choice puts together without considering any connexion they have in nature. — There is another sort of complex ideas, which being referred

to archetypes without us.... such are our ideas of substances.... *Book IV. Chapt. IV.* §. 5. 11. The idea.... to which we give the general name substance being nothing but the supposed but unknown support of those qualities.... The ideas, we have of particular distinct sorts of substances are nothing but several combinations of simple ideas.... *Book II. Chapt. XXIII.* §. 2. §. 6. If your lordship means by a spiritual an immaterial substance, I grant I have not proved, nor upon my principles can it be proved, that there is an immaterial substance in us that thinks. — I grant.... that we cannot conceive how matter can think: but to argue from thence, that God therefore cannot give to matter a faculty of thinking, is to say Gods omnipotency is limited. *Lett. I. to th. bish. of Worc.* It is plain, that the idea of corporeal substance in matter is as remote from our conceptions and apprehensions as that of spiritual substance or spirit. — Our idea of body, as I think, is an extended solid substance, and our idea of soul.... is of a substance that thinks, and has a power of exciting motion in body, by willing or thought. — The substance of spirit is unknown to us, and so is the substance of body equally unknown to us. — But whichever of those complex ideas be clearest that of body or immaterial spirit, this is evident, that the simple ideas that make them up are no other than what we have received from sensation or reflection: and so is it of all our other ideas of substances, even of God himself. — *Book II. Chapt. XXIII.* §§. 5. 22. 30. 32.

15. When the mind so considers one thing, that it does as it were bring it to and set it by another, and carry its view from one to the other, this is as the words import relation and respect. — There is no one thing.... which is not capable of almost an infinite number of considerations in respect to other things. — *Chapt. XXV.* §. 1. 7. We cannot but observe that several particular, both qualities

and substances begin to exist, and that they receive this their existence from the due application and operation of some other being. From this observation we get our ideas of cause, and effect. That which produces any simple or complex idea we denote by the general name cause, and that which is produced effect. — *Chapt. XXVI.* §. 1..... When considering any thing as existing at any determined time and place we compare it with itself as existing at another time, and thereon from the ideas of identity diversity. — *Chapt. XXVII.* §. 1..... relations having no other reality but what they have in the minds of men, there is nothing more required to this kind of ideas, but that they be so framed, that there be a possibility of existing conformable to them. *Chapt. XXX.* §. 4. —

Zu §. 6.

16. It was necessary, that he (man) should be able to use sounds as signs of internal conceptions.... whereby they might be made known to others, and the thoughts of men's minds be conveyed from one to another. — The multiplication of words would have perplexed their use, had every particular thing need of a distinct name to be signified by. To remedy this inconvenience, language had yet a farther improvement in the use of general terms, whereby one word was made to mark a multitude of particular existences. *Book III. Chap. I.* §. 2. 3. The mind makes the particular ideas, received from particular objects, to become general. — This is called abstraction. — The having of general ideas is that which puts a perfect distinction betwixt man and brutes. — They have not the faculty of abstracting or making general ideas, since they have no use of words or any other general signs. *Book II. Chapt. XI.* §. 9. 10. All things that exist being particulars, it may perhaps be thought reasonable that words, which ought to be conformed to things should be so

too; I mean in their signification but yet we find the quite contrary. The far greatest part of words, that make all languages, are general terms. — General and universal belong not to the real existence, but are the inventions and creatures of the understanding. — For the signification they have is nothing but a relation, that by the mind of man is added to them. *Book III. Chapt. III.* §. 1. §. 11..... There are these false suppositions contained: first, that there are certain precise essences according to which nature makes all particular things. — Secondly, this tacitly also insinuates, as if we had ideas of these proposed essences. — The ends of language in our discourse with others being chiefly these three: first to make known one man's thoughts or ideas to another, secondly to do it with as much ease and quickness as possible, and thirdly, thereby to convey the knowledge of things.... *Chapt. X.* §. 21. §. 23. Mixed modes.... being most of them such combinations of ideas, as the mind puts together of its own choice.... the signification of there names.... may be perfectly and exactly defined. *Chapt. XI.* §. 15. The several terms of a definition signifying several ideas, they can all together by no means represent an idea, which has no composition at all. *Chapt. IV.* §. 7. For the explaining the signification of the names of substances.... both the fore mentioned ways, viz of showing and defining are requisite in many cases to be made usē of. *Chapt. XI.* §. 19.

17. Truth or falsehood being never without some affirmation or negation.... *Book II. Chapt. XXXII.* §. 19. Knowledge then seems to me to be nothing but the perception of the connexion and agreement or disagreement end repugnancy of any of our ideas. *Book IV. Chapt. I.* §. 2. Since the mind in all its thoughts and reasonings hath no other immediate objects but its own ideas, which it alone does or can contemplate, it is evident that our knowledge

is only conversant about them. *Ibid.* §. 1. „If it be true, that all knowledge lies only in the perception of the agreement or disagreement of our own ideas, the visions of an enthusiast and the reasonings of a sober man will be equally certain.“ *Chapt. IV.* §. 1. — Our knowledge is real only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things. *Ibid.* §. 3. The mind has three sorts of abstract ideas or nominal essences. First: simple ideas, which are ἔκτυπα or copies, but yet certainly adequate. Because being intended to express nothing but the power in things to produce in the mind such a sensation, that sensation when it is produced, cannot but be the effect of that power. — Secondly the complex ideas of substances are ectypes, copies too, but not perfect ones, not adequate: which is very evident to the mind, in that it planly perceives that whatever collection of simple ideas it makes of any substance that exists, it cannot be sure that it exactly answers all that are in that substance. — Whereby it is plain, that our ideas of substances are not adequate. — Thirdly, complex ideas of modes and relations are originals and archetypes. — These being such collections of simple ideas, that the mind itself puts together.... the ideas therefore of modes and relations cannot but be adequate. *Book II. Chapt. XXXI.* §. 12. 13. 14. Whereever we perceive the agreement or disagreement of any of our ideas, there is certain knowledge, and whereever we are sure those ideas agree with the reality of things there is certain real knowledge. *Book IV. Chapt. IV.* §. 18. To understand a little more distinctly wherein this agreement or disagreement consists, I think we may reduce it all to these four sorts: Identity or diversity, Relation, Co-existence or necessary connexion, Real existence. *Chapt. I.* §. 3. If we reflect on our own ways of thinking, we shall find that sometimes the mind perceives the agreement or disagreement of two ideas immediately by themselves, without the

intervention of any other, and this I think we may call intuitive knowledge. — This part of knowledge is irresistible and like brihgt son-shine forces itself immediately to be perceived as soon as ever the mind turns its view that way. — The next degree of knowledge is where the mind perceives the agreement or disagreement of any ideas, but no immediately.... and this is that, we call reasoning. — In the next degree of knowledge that I call demonstrative, intuition is necessary in all the connexions of the intermediate ideas, without which we cannot attain knowledge and certainty. — These two, viz. intuition and demonstration are the degrees of our knowledge; whatever comes short of one of these with what assurance soever embraced, is but faith or opinion but not knowledge. — There is indeed another perception of the mind.... which going beyond bare probability and yet not reaching perfectly to either of the foregoing degrees of certainty, passes under the name of knowledge. — Whether we can certainly infer the existence of any thing without us.... is that whereof some men think there may be a question made. — I think we may add to the two former sorts of knowledge this also of the existence of particular external objects, by that perception and consciousness we have of the actual entrance of ideas from them, and allow these three degrees of knowledge viz. intuitive, demonstrative, and sensitive. *Chapt. II.* §. 1. 2. 14. (As to talk of the certainty of faith, seems all one to me, as to talk of the knowledge of believing, a way of speaking, not easy to me to understand. — Faith stands by itself, and upon grounds of its own: nor can be removed from them and placed on those of knowledge. Their grounds are so far from being the same or having any thing common, that when it is brought to certainty, faith is destroyed, it is knowledge then, and faith no longer. 2*d letter to th. bish. of Worc.*) We have an intuitive knowledge

of our own existence, and a demonstrative knowledge of the existence of a God, of the existence of any thing else, we have no other but a sensitive knowledge, which extends not beyond the objects present to our senses. — This will show us how disproportionate our knowledge is to the whole extent of material beings, to which if we add the consideration of that infinite number of spirits.... we shall find.... in an impenetrable obscurity almost the whole intellectual world. *Book IV. Chapt. III.* §. 21. §. 27. —

18. Truth then seems to me, in the proper import of the word, to signify nothing but the joining or separating of signs as the things signified by them do agree or disagree one with another. — It will be altogether as true a proposition to say all centaurs are animals as that all men are animals, and the certainty of one as great as the other. — Therefore truth as well as knowledge may well come under the distinction of verbal and real, that being only verbal truth wherein terms are joined according to the agreement or disagreement of the ideas they stand for, without regarding whether our ideas are such as really have or are capable of having an existence in nature. But then it is they contain real truth, when these signs are joined as our ideas agree and when our ideas are such as we know are capable of having an existence in nature. *Chapt. III.* §. 2. §. 7. §. 9. Where that agreement or disagreement is perceived immediately by itself without the intervention or help of any other, there our knowledge is self-evident. — These two general maxims.... that the same is the same, and same is not different, are truths known in more particular instances as well as in general, and known also in particular instances before these general maxims are ever thought on, and draw all their force from the discernment of the mind employed about particular ideas. — I appeal to every one's own mind whether

this proposition: a circle is a circle be not as self-evident a proposition as that consisting of more general terms, whatsoever is, is. — What shall we then say? Are these general maxims of no use? By no means though perhaps their use is not that which it is commonly taken to be. — *Chapt. VII.* §. 2. 4. 11. There are universal propositions which though they be certainly true, yet they add no light to our understandings, bring no increase to our knowledge. Such are first all purely identical propositions.... Secondly another sort of trifling propositions is, when a part of the complex idea is predicated of the name of the whole. — Therefore he trifles with words who makes such a proposition, which when is made contains no more than one of the terms does.... v. g. a triangle hath three sides. — We can know then the truth of two sorts of propositions with perfect certainty, the one is of those trifling propositions which have a certainty in them but is only a verbal certainty, but no instructive. And secondly we can know the truth.... which is a necessary consequence of its (a things) precise complex idea, but not contained in it: as that the external angle of all triangels is bigger than either of the opposite internal angles. — *Chapt. VIII.* §. 1. 2. 4. 7. 8. — (True knowledge) being very short and scanty as we have seen, he would be often utterly in the dark.... Therefore as God has set some things in broad day-light...., so in the greatest part of our concernments he has afforded us only the twilight, as I may so say, of probability. — The faculty which God has given man to supply the want of clear and certain knowledge in cases where that cannot be had, is judgment. *Chapt. XIV.* §. 1. 2. 3. — Where the proofs are such, as make it highly probable.... there I think, a man who has weighed them, can scarce refuse his assent to the side, on which the greater probability appears. *Chapt. XX.* §. 15. Intuitive knowledge is certain

beyond all doubt and needs no probation nor can have any; this being the highest of all human certainty. *Chapt. XVII.* §. 14. The assurance of its (viz. the book's, which Moses wrote) being a revelation is less still than the assurance of his senses. — Therefore no proposition can be received for divine revelation or obtain the assent due to all such if it be contradictory to our clear intuitive knowledge. *Chapt. XVIII.* §. 4. 5. According to reason are such propositions whose truth we can discover by examining and tracing those ideas we have from sensation and reflection.... Thus the existence of God is according to reason. — Above reason are such propositions whose truth or probability we cannot by reason derive from those principles.... the resurrection of the dead is above reason. — Contrary to reason are such propositions, as are inconsistent with or irreconcileable to our clear and distinct ideas.... The existence of more than one God is contrary to reason. *Chapt. XVII.* §. 23. I think science may be divided properly into these three sorts: First the knowledge of things as they are in their own proper beings their constitution, properties and operations, whereby I mean not only matter and body, but spirits also, which have their proper natures, constitutions and operations as well as bodies. This in a little more enlarged sense of the word I call *Φυσικὴ* or natural philosophy. — Secondly *Πρακτικὴ*, the skill of right applying our own powers and actions for the attainment of things good and useful. — Thirdly the third branch may be called *Σημειωτικὴ* or the doctrine of signs the most usual whereof being words it is aptly enough termed also *Λογικὴ*, logic. — *Chapt. XXI.* §. 1. 2. 3. 4. —

II. Belegstellen aus Brown.*)

Zu §. 7.

1. We have no other faculties of perceiving or knowing any thing divine or human but our five senses and our reason. *Proced. p.* 53. We must lay down that maxim of the Schools as universaly true without any restriction or limitation: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu.* So that the most abstracted spiritual knowledge we have, as will hereafter abundantly appear, takes its first rive from those sensations, and hath all along a necessary dependence upon them. *Ibid. p.* 55. 56. The material externe objects by their presence have left any footstep or character of themselves upon our senses, and this representation or likeness of the object being transmitted from thence to the imagination and lodged there for the view and observation of the pure intellect, is aptly and properly called its *idea.* — Thus the laying down the ideas of sensation and reflection to be alike the original sources and foundation of all our knowledge is one great and fundamental error which runs thro' most of the discourses and essays of our modern writers of Logic and Metaphysics. — *Ibid. p.* 58. 64. the word idea.... ought to be confined entirely to our simple and compound ideas of sensation, in distinction from all the operations and affections of the mind, of which we have an immediate consciousness without the intervention of any idea, and from all

*) Ich citire: *The procedure extent and limits of human understanding* nach der 2ten Ausgabe. *London print. for William Innys* 1729. 8*vo.* und:

Things divine and supernatural conceived by analogy with things natural and human by the author of the proc. ext. and lim. of hum. und. London print. for Will. Innys and Richard Manby 1733. 8*vo.*

those complex *notions* or *conceptions* form'd by the mind out of its own operations and the ideas of sensation. Thus we have an idea of an house, a consciousness of thinking or grief, and a complex notion of justice, mercy and charity. *Ibid. p.* 133. Nothing is properly an idea but what stands in the mind for an image or representation of something, which is not in it. *Ibid. p.* 65. Thinking and Willing with all the various modes of them are not ideas, but the actions and workings of the intellect upon ideas first lodged in the imagination for that purpose, and necessarly to be considered as antecedent to any such operations. *Ibid.* So that all the operations of the mind necessarly presuppose ideas of sensation as prior materials for them to work upon, and without which the mind could not have operated at all, no nor have had even a consciousness of itself or of its being. *Ibid. p.* 67. At our birth the imagination is intirely a tabula rasa or perfect blanc without any materials either for a simple view or any other operation of the intellect. — Much less has the human soul a power of raising up to itself ideas out of nothing, which is a kind of creation. *Ibid.* 382. 383. All the real true knowledge we have of nature is intirely experimental in so much that we may lay this down as the first fundamental unerring rule in Physics, that it is not within the compass of human understanding to assign a purely speculative reason for any one phaenomenon in nature. By a speculative reason I mean assigning the true and immediate efficient cause *a priori*, together with the manner of its operation. *Ibid.* 206.

2. The first (kind of knowledge) is that we have from our senses, and consists in an intellectual view of all those ideas which are thro' them conveyed inwardly to the imagination. — This carries in it the highest kind of evidence. — When the sensation is regular and perfect, the assent of the intellect naturally and necessarily follows all at once. — All

self-evident propositions and axioms and postulata are clear and evident in proportion to their near affinity to sensation, and owe their apparent truth and certainty to a more immediate correspondence with it. *Ibid.* 214. 215. 217. Another kind of knowledge is that which we have from self-consciousness. — We have no degree of it, antecedent to the actual exercise of those faculties upon the ideas of sensation. — Thus we could have had no consciousness of thinking antecedently to and abstractedly from any object or idea actualy thought upon. *Ibid. p.* 222. 223. Were it not for our actual sensible perception of bodily substance, we should not know what it was to have a being, nor could we be conscious of even our own being. *Ibid.* 387. Tho' this kind of knowledge necessarily presupposes that which we have from external sensation,.... yet it is nothing inferior to it in point of certainty and evidence. *Ibid.* 224. These two sorts of knowledge are immediate, and consequently a sort of intuition. — This leads us to another kind of knowledge or evidence very different from either of them, which is mediate and altogether acquired by deduction and consequence; that is reason. — This we are to distinguish into four different heads of knowledge. — The first head of this knowledge or evidence is that of science or demonstration. — The next head of knowledge which we have from reason is that of moral certainty, the utmost degree of which approaches next to what is demonstrative. The assent of the mind here is free and voluntary and follows by a moral necessity only. — The third kind of knowledge which we have from deduction of reason is that of opinion. This is a kind of knowledge inferior to any of the afore mentioned and approaches nearest to that which is founded an moral evidence. — The fourth and last head of knowledge obtained by deduction of reason is that which is derived from the experience and informa-

tion of others and is founded opon testimony. *Ibid. p.* 230. 231. 232. 265. 274. —

3. Now we are to consider after what manner it is that the mind of man dilates and extends itself beyond its native bounds.... immaterial beings are utterly imperceptible to us, and we have no idea of them properly speaking. — Men have presumed in the face of common sense and reason to lay down this monstrous position magisterialy and with great positiveness: that we have as clear and distinct an idea of spirit, as we have of body. — I would place a human body before the eyes of any one who maintains assertion, and them require him to place a spirit before my eyes. — Suppose this true, which is absolutely false, that we have as clear and distinct ideas of thinking or willing.... as we have of extension and cohesion, yet how doth this give us any idea of the operations of a pure spirit, acting intirely independent of and separate from matter. No doubt a pure spirit hath perfections answerable to that thinking and willing in us, which are performed by the help of material organs, but we can no way discern of what kind they are in themselves. *Ibid. p.* 52. 74. 75. How great a solecism and contradiction (is) a thinking immaterial substance.... neither can we conceive any of its (minds) operations but as performed together with bodily organs, and therefore it is that we are under a necessity of expressing the modus of them all in words borrowed from sensation and bodily actions. Thus we say the mind discerns etc. — *Ibid. p.* 77. 97. Because we are sure we can have an idea of it (spirit), therefore we are naturaly led to express it by a negative, and call it an immaterial substance. *Ibid.* 78. Fundamentaly false is that celebrated maxim, that reason fails us where there are no ideas, and that all our knowledge consists in a perception of the agreement or disagreement of our ideas, which maxim evidently excludes all knowledge beyond that of ideas of sen-

sation and their compounds.... and all degrees of knowledge in things spiritual and immaterial of which we have no ideas. *Ibid.* 421. 422. We are born blind in respect of the true nature of things immaterial and their real properties.... The very utmost our greatest efforts can ever arrive to, will prove no other than analogical conceptions and substituted representations of things, whose real nature and attributes are at present intirely out of the direct reach of our most sublime capacities. *Things divine etc. p.* 23. Properly speaking we have no idea of God, insomuch that we come to the knowledge of his very existency not from any idea we have of him, or from any direct intuition of the intellect, but from the observation and reasoning of the mind upon the ideas of sensation, that is from our reasoning upon the works of the visible creation, and for want of any simple and direct idea of him, we from thence form to ourselves an indirect *analogous* and very complex notion of him. — That is when the conceptions and complex notions we already have of things directly or immediately known are made use of and substituted to represent with some resemblance or correspondent reality and proportion divine things.... This I call divine analogy, to distinguish it from that human analogy which is used to conceive things in this world. — *The procedure etc. p.* 82. *p.* 107. — Nothing.... is of greater consequence.... than the apprehending with some exactness the nature of *metaphor* and *analogy*. — Metaphor in general is a substitution of the idea or conception of one thing.... to stand for another thing.... without any real resemblance and true correspondency between the things. — Analogy in general is the substituting the idea or conception of any thing to stand for and represent another on account of a true resemblance and correspondent reality in the very nature of the things compared. — *Things divine etc. p.* 2. Metaphor is

altogether arbitrary, and the result merely of the imagination, it is rather a figure of speech. — So Christ figuratively calls himself a door. *Ibid. p.* 3. 8. But analogy.... is a necessary and useful method of conception and reasoning. — For instance when God is called a Father in respect of Christ...., the application of the words father and son is not arbitrary, but founded on a real correspondency antecedent to any operation of our mind. *Ibid. p.* 4. Tho' we have the greatest reason, and are under absolute necessity to use divine analogy.... yet that part of the ground of it which exists in the divine things themselves is utterly imperceptible to us. Tho' we are sure there must be a real ground for it there, yet we cannot tell particularly what it is or comprehend wherein exactly it consists. *Ibid. p.* 8.

III. Belegstellen aus Samuel Clarke. *)

Zu §. 8.

1. All men that are Atheists.... must be so upon one or other of these three accounts: either first

---

*) Ich citire: *A letter to Mr. Dodwell etc. together with a defense of an argument made use of in the above mentioned letter etc. London* 1711. 8.

Remarks upon a book entituled a philosophical enquiry concerning human liberty.

Letters to Dr. Clarke concerning liberty and necessity from a gentleman of the university of Cambridge with the Doctors answers to them. Diese beiden Schriften sind enthalten in:

A collection of papers which passed between Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the years 1715 *and* 1716 *relating to the natural philosophy and religion. London* 1717. 8*vo.*

Endlich: *A discourse concerning the being and attributes of God, the obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation in answer to Mr. Hobbs, Spinoza, the author of the oracles of reason, and other deniers of natural and revealed religion etc., the eighth edition. London* 1732. 8*vo.*

because being extremely ignorant and stupid.... or secondly because being totally debauched and corrupted in their practice.... or thirdly because in the way of speculative reasoning and upon the principles of philosophy they pretend the arguments used against the being or attributes of God seem to them.... to be more strong and conclusive, than those by which we endeavour to prove these great truths. — *Discourse p.* 2. Since something now is, 'tis evident that something always was; otherwise the things that now are, must have been produced out of nothing absolutely and without cause, which is a plain contradiction in terms, for to say a thing is produced and yet that there is no cause at all of that production, is to say that something is effected when it is effected by nothing, that is at the same time when it is not effected at all. — That something therefore has really existed from eternity, is one of the certainst and most evident truths in the world. *Ibid. p.* 9. There must.... of necessity have existed from eternity some one immutable and independent being. The supposition.... (viz. that there has been an infinite succession of changeable and dependent beings produced one from another in an endless progression without any original cause at all) — is so very absurd, that tho' all Atheism must in its account of most things terminate in it, yet I think very few Atheists ever were so weak as openly and directly to defend it. *Ibid. p.* 13 *et* 12. That unchangeable and independent being which has existed from eternity without any external cause of its existence, must be self-existent, that is necessarily-existing. — This necessity must not barely be consequent upon our supposition of the existence of such a being, — but it must antecedently force itself upon us, whether we will or no, even when we are endeavouring to suppose, that no such being exists. — We always find in our minds some ideas as of infinity and eternity, which to remove, that

is to suppose that there is no being no substance in the universe, to which these attributes or modes of existence are necessarily inherent, is a contradiction in the very time. For modes and attributes exist only by the existence of the substance to which they belong. Now he that can suppose eternity and immensity (and consequently the substance by whose existence these modes and attributes exist) removed out of the universe, may if he please, as easily remove the relation of equality between twice two and four. *Ibid. p.* 16. Indeed they (viz. infinite space and infinite duration) seem both to be but modes of an essence or substance incomprehensible to us. *Ibid. p.* 40. The only true idea of a self-existent or necessarily-existing being is the idea of a being the supposition of whose not-existing is an express contradiction. *Ibid. p.* 17. Our first certainty of the existence of God does not arise from this, that in the idea our minds frame of him.... we include self-existence, but from hence, that 'tis demonstrable both negatively that neither can all things possibly have arisen out of nothing, nor can they have depended one on another in an endless succession, and also positively that there is something in the universe actually existing without us, the supposition of whose not-existing plainly implies a contradiction. The argument which has by some been drawn from our including self-existence in the idea of God has this obscurity and defect in it, that it seems to extend only to the nominal idea or mere definition of a self-existing being.... The bare having an idea of the proposition: there is a self-existing being, proves indeed the thing not to be impossible. But that it actually is cannot be proved from the idea, unless the certainty of the actual existence of a necessarly-existing being follows from the possibility of the existence of such a being, which that it does in this particular case, many learned men have indeed thought. *Ibid. p.* 20. 21. — That the

material world does not exist thus necessarily, is very evident. — 'tis manifest the material world cannot exist necessarily if without a contradiction we can conceive it neither not to be,.... If a vacuum actually be, then 'tis evidently more than possible for matter not to be.... absolute necessity is absolute necessity every where alike. *Ibid. p.* 22. 23. 26. 27. What the substance or essence of that being which is self-existent or necessarily-existing is, we have no idea neither is it at all possible for us to comprehend it. *Ibid. p.* 38. Yet many of the essential attributes of his nature are strictly demonstrable as well as his existence. *Ibid. p.* 41. — The self-existing being must of necessity be one, *Ibid. p.* 47. Intelligent, *p.* 50. A being indued with liberty and choice, *p.* 62. Has infinite power, *p.* 73. *is infinitely wise*, *p.* 109 etc. God is neither a mundane intelligence nor a supramundane intelligence, but an omnipresent intelligence both in and without the world. He is in all and through all as well as above all. *A collection of papers etc. p.* 47. Space is not a being, an eternal and infinite being, but a property or a consequence of the existence of a being infinite and eternal. *Ibid. p.* 77. Void space is not an attribute without a subject.... In all void space God is certainly present. — if it be a property of That which is necessary, it will consequently exist more necessarily than those substances which are not necessary. *Ibid.* 127. 129. God does not exist in space and in time, but His existence causes space and time. *Ibid. p.* 303. A living substance can only there perceive, where it is present either to the things themselves (as the omnipresent God is to the whole universe) or to the images of things (as the soul of man is in its proper sensory). Nothing can any more act or be acted upon where it is not present, than it can be where it is not. *Ibid. p.* 42. 43.

2. That the soul cannot possibly be material,

is.... demonstrable from the single consideration, even of bare sense or consciousness itself. For matter being a divisible substance, consisting always of separable, nay of actually separate and distinct parts, 'tis plain, that unless it were essentially conscious, in which case every particle of matter must consist of innumerable separate and distinct consciousnesses, no system of it in any possible composition or division can be an individual conscious being. — If you will suppose, God by his infinite power superadding consciousness to the united particles, yet still those particles, being really and necessarily as distinct being as ever, cannot be themselves the subject in which that individual consciousness inheres, but the consciousness can only be superadded by the addition of something, which in all the particles must still it self be but one individual being. The soul therefore.... cannot possibly be a material substance. And if it be neither matter nor any modification of matter.... it is really as notoriously self-evident, that it cannot possibly depend upon matter as to its being and preservation. *A letter to Mr. Dodwell, p.* 31 — 33. 't is both absolutely false in fact and impossible and a direct contradiction in the nature of the thing itself, that any power whatsoever should inhere or reside in any system or composition of matter different from the powers residing in the single parts. For.... all powers and qualities may be distinguished into three sorts, 1st some qualities there are which do strictly and properly speaking inhere in the substance, to which they are ascribed. And concerning these, it is evident at first sight, that every power or quality.... is nothing else than the sum or aggregate of so many powers or qualities of the same kind inherent in all its parts. The magnitude of any body is nothing but the sum of the magnitudes of all its parts. — 2dly Other qualities there are, which are vulgarly looked upon as individual powers.... such as are

the sweetness of certain bodies, their colours etc..., — they are not really qualities of the system and evidently do not at all in any proper sense belong to it, but are only effects occasionally produced by it in some other substance and truly qualities or modes of that other substance in which they are produced. — 3dly Other powers, such as magnetism and electrical attraction are not real qualities at all.... but merely abstract names to express the effects of some determinate motions of certain streams of matter. — And now the question is, among which of these three sorts of powers must consciousness or thinking be reckoned. I suppose.... that it is certainly a power or quality truly and really inhering in the thinking substance itself. *A defense of an argument etc. p.* 8—11. Consciousness therefore, being a real quality and of a kind specifically different from all other qualities, whether known or unknown, which are themselves acknowledged to be void of consciousness, can never possibly result from any composition of such qualities. — Consciousness must be a quality of some immaterial substance. — *A second defense etc. p.* 45. 47. — Whatever substance is wholly indiscerpible, is plainly by virtue of that property not only itself incapable of being destroyed by any natural power.... but all its qualities and modes also are utterly incapable of being affected in any measure or changed in any degree by any power of nature. — *A defense etc. p.* 16.

3. So far as any thing is passive, so far 't is subject to necessity, so far 't is an agent, so far 't is free, for action and freedom are, I think perfectly identical ideas. *Letters to Dr. Clarke. The answ. to th. first letter.* The understanding.... perceives the truth of a speculative proposition.... necessarily. *Ibid.* To be an agent, signifies to have a power of beginning motion, and motion cannot begin necessarily, because necessity of motion supposes an efficiency superiour to and irresistible by the thing

moved, and consequently the beginning of motion cannot be in that which is moved necessarily, but in the superiour cause or in the efficiency of some other cause still superiour to that, till at length we arrive at some free agent. — As to willing this word has a great ambiguity in it, and signifies two distinct things. Sometimes it signifies the last perception or approbation of the understanding, and sometimes the first exertion of the self moving or active faculty. *Remarks upon a book etc. p.* 6. *p.* 22. To the question, whether we can suspend willing or no (in which the learned and judicious Mr. Locke was indeed much perplexed) the answer is: that in the former sense of the word willing we cannot suspend, in the latter we can. *Ibid. p.* 23. These two things, I say, the author constantly confounds together, as one individual, by the ambiguous use of the words willing and preferring. Arguing that because willing and preferring, so far as those words signify the last perception or approbation of the understanding, are passive and necessary, therefore willing and preferring, when the same words imply the first exertion of the self mowing power, which is essentially active, are necessary also. *Ibid. p.* 8. As to judging of propositions, that is assenting to what appears true, and dissenting from what appears false, this also like feeling what we feel, or hearing what we hear, is not an action at all but is merely passive. *Ibid. p.* 21. Understanding or judgment, or assent or approbation or liking or whatever name you please to call it by can no more possibly be the efficient cause of action, than rest can be the cause of motion. *Ibid. p.* 9. There is no connexion at all between them. — *The answ. to the sec. letter.* The summ is: there is no connexion between approbation and action, between what is passive and what is active. *The answ. to the first letter.*

4. The same necessary and eternal different relations, that different things bear one to another,

and the same consequent fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another, with regard to which the Will of God always and necessarily does determine itself to choose to act only what is agreeable to justice equity goodness and truth in order to the welfare of the whole universe, ought likewise constantly to determine the wills of all subordinate rational beings, to govern all their actions by the same rules for the good of the publick in their respective stations. *Discourse p.* 150. That there are differences of things and different relations, respects or proportions of some things towards others, is as evident and undeniable as that one magnitude or number, is greater equal to or smaller than another. That from these different relations of different things, there necessarily arises an agreement or disagreement of some things with others or a fitness or unfitness of the application of different things or different relations one to another, is likewise as plain as that there is any such thing as proportion or disproportion in Geometrie and Arithmetik. *Ibid.* 176. 177. (There are certain fitnesses etc.) not depending on any positive constitution but founded unchangeably in the nature and reason of things, and unavoidably arising from the differences of the things themselves. *Ibid.* 185. As the addition of certain numbers necessarily produces a certain sum.... so in moral matters there are certain necessary and unalterable respects or relations of things, which.... are of eternal necessity in their own nature.... that which is holy and good is not therefore holy and good because 'tis commanded to be done, but is therefore commanded of God because 'tis holy and good. — The existence indeed of the things themselves.... depend entirely on the mere arbitrary will and good pleasure of God.... but their proportions, which are abstractly of eternal necessity are also in the things themselves inalterable. — To this law

the infinite perfections of his divine nature make it necessary for him to have constant regard. *Ibid.* 217. 218. Others have contended, that all difference of good and evil and all obligations of morality ought to be founded originally upon considerations on publick utility. And true it is indeed that the good of the universal creation does always coincide with the necessary truth and reason of things. — But what is for the good of the whole creation.... none but an infinite understanding can possibly judge. — But truth and right founded in the eternal and necessary reason of things, is what every man can judge of. *Ibid.* 225. 226. The original obligation of all.... is the eternal reason of things. *Ibid.* 191. What these eternal and unalterable relations, respects or proportions of things with their consequent agreements or disagreements fitnesses or unfitnesses absolutely and necessarily are in themselves, that also they appear to be to the understandings of all intelligent beings.... And by this understanding or knowledge of the natural and necessary relations, fitnesses and proportions of things, the will likewise of all intelligent beings are constantly directed and must needs be determined to act accordingly, excepting those who will things to be what they are not and cannot be. *Ibid.* 186. Originally and in reality 'tis as natural and (morally speaking) necessary that the will should be determined in every action by the reason of the thing and the right of the case as 'tis naturally and (absolutely speaking) necessary that the understanding should submit to a demonstrated truth. — The only difference is that assent to a plain speculative truth, is not in a mans power to withhold, but to act according to the plain right and reason of things, this he may by the natural liberty of his will forbear. But the one he ought to do, and 'tis as much his plain and indispensable duty, as the other he cannot but do and 'tis the necessity of his nature to do. — He that

refuses to deal with all men equitably and with every man as he desires they should deal with him, is guilty of the very same unreasonableness.... as he that.... should affirm one number or quantity to be equal to another and yet that other at the same time not to be equal to the first. *Ibid.* 188. Whatever I judge reasonable or unreasonable for another to do for me, that by the same judgment I declare reasonable or unreasonable that I in the like case should do for him. And to deny this either in word or action is as if a man should contend, that tho' two and three are equal to five, yet five are not equal to two and three. Wherefore, were not men strangely and most unnaturally corrupted by perverse and unaccountably false opinions and monstrous evil customs and habits.... it would be impossible that universal equity should not be practised by all mankind. *Ibid. p.* 202. The mind of man naturally and unavoidably gives its assent as to natural and geometrical truth, so also to the moral differences of things. — Mens judgments concerning the actions of others especially where they have no relation to themselves or repugnance to their interest, are commonly impartial and from this we may judge, what sense men naturally have of the unalterable difference of right and wrong. *Ibid.* 193. 195.

IV. Belegstellen aus Wollaston. *)

Zu §. 9.

1. The foundation of religion lies in that difference between the acts of men, which distinguishes them into good, evil, indifferent. For if there is

---

*) Ich citire: *The religion of nature delineated* nach *the sixth edition etc. London printed for John and Paul Knapton at the Crown in Ludgate-Street,* 1738. 4.

such a difference, there must be religion et contra. *p.* 7. — By religion I mean nothing else, but an obligation to do (under which word I comprehend acts both of body and mind. I say to do) what ought not to be omitted, and to forbear what ought not to be done. *p.* 25. — To obey the law, which the author of his (man's) being has given him, is religion, and to obey the law, which He has given or reveald to him by making it to result from the right use of his own natural faculties, must be to him his natural religion. *p.* 52. Those propositions are true which express things as they are: or, truth is the conformity of those words or signs, by which things are exprest to the things themselves. A true proposition may be denied, or things may be denied to be what they are, by deeds as well as by express words or another propositions. *p.* 8. Words are but arbitrary signs of our ideas.... but facts may be taken as the effects of them, or rather as the thoughts themselves produced in act, and therefore as the most natural and express representations of them. *p.* 12. 13. When a man lives as if he had the estate, which he has not, or was in other regards (all fairly cast up) what he is not, what judgment is to be passed upon him. Doth not his whole conduct breath untruth? May we not say (if the propriety of language permits) that he lives a lye? In common speech we say some actions insignificant, which would not be sense if there were not some that were significant. *p.* 11. I lay this down as a fundamental maxim, that whoever acts as if things were so or not so, doth by his act declare that they are so, or not so, as plainly as he could by words and with more reality. And if the things are otherwise, his acts contradict those propositions, which assert them to be as they are. No act (whether word or deed) of any being to whom moral good and evil are imputable, that interferes with any true proposition, or denies any thing to be as it is, can be right,

for if that proposition, which is false, be wrong, that act which implies such a proposition, or is founded in it, cannot be right, because it is the very proposition itself in practice. *p.* 13. Every act.... and all omissions which interfere with truth, i. e. deny any proposition to be true, which is true, or suppose any thing not to be what it is in any regard, are morally evil in some degree or other, the forbearing such acts and the acting in opposition to such omissions are morally good, and when any thing may be either done or not done, equally without violation of truth, that thing is indifferent. — I have added those words: „in some degree or other.“ For neither all evil nor all good actions are equal. Those truths which they respect, tho' they are equally true, may comprise matters of very different importance. — If A steals a book from B... it is true A is guilty of a crime in not treating the book as being what it is, the book of B;..... but if A should deprive B of a good estate, of which he was the true owner, he would be guilty of a much greater crime. For if we suppose the book to be worth to him one pound and the estate 10000 l., that truth, which is violated by depriving B of his book is in effect violated 10000 times by robbing him of his estate. *p.* 20. 21. Thus the degrees of evil or guilt are as the importance and number of truths violated. *p.* 23.

2. In order to judge rightly what any thing is, it must be considerd not only what it is in itself or in one respect, but also what it may be in any other respect, which is capable of being denied by facts or practice, and the whole description of the thing ought to be taken in. — For otherwise the thing to be considerd is but imperfectly surveyd, and the whole compass of it being not taken in, it is taken not as being what it is, but what it is in part only, and in other respects perhaps as being what it is not. (If a man steals a horse and rides

away upon him, he may be sayd indeed riding him to use him as a horse, but not as the horse of another man, who gave him no licence to do this. *p.* 18. 19. Those propositions, which are true and express things as they are, express the relation between the subject and the attribute as it is, that is, this is either affirmed or denied of that according to the nature of that relation. And further, this relation is determind and fixt by the nature of the things themselves. Therefore nothing can interfere with any proposition that is true, but it must likewise interfere with nature, and consequently be unnatural or wrong in nature. — Truth is but a conformity to nature and to follow nature cannot be to combat truth. *p.* 13. Not to own things to be or to have been that are or have been, or not to be what they are is direct rebellion against Him, who is the author of nature. For it is as much as to say: God indeed causes such a thing to be.... but yet to me it shall not be so.... *p.* 14. They, who, contenting themselves with superficial and transient views, deduce the difference between good and evil from the common sense of mankind and certain principles that are born with us, put the matter upon a very infirm foot. For it is much to be suspected there are not such innate maxims as they pretend, but that the impressions of education are mistaken for them, and beside that, the sentiments of mankind are not so uniform and constant, as that we may safely trust such an important distinction upon them. *p.* 23. The great law of natural religion, the law of nature or rather of the author of nature is: that every intelligent, active, and free being should so behalf himself, as by no act to contradict truth, or that he should treat every thing as being what it is. *p.* 26.

3. That which demands to be next considerd is happiness, as being in itself most considerable, as abetting the cause of truth and as being indeed

so nearly allied to it, that they cannot well be parted. We cannot pay the respects due to one, unless we regard the other.... and it is by the practice of truth that we aim at that happiness which is true. *p.* 31. Pleasure is a consciousness of something agreeable, pain of the contrary. *p.* 32. The causes of pleasure and pain are relative things, and in order to estimate truly their effect upon any particular subject they ought to be drawn into the degrees of perception in that subject. When the cause is of the same kind, and acts with an equal force, if the perception of one person be equal to that of another, what they perceive must needs be equal. *p.* 33. When pleasures and pains are equal, they mutually destroy each other, when the one exceeds, the excess gives the true quantity of pleasure or pain. — The true quantity of pleasure differs not from that quantity of true pleasure, or it is so much of that kind of pleasure, which is truee (clear of all discounts and future payments), nor can the true quantity of pain not be the same with that quantity of true or mere pain. — Happiness differs not from the true quantity of pleasure, unhappiness of pain, or any being may be said to be so for happy as his pleasures are true. — Present pleasure is for the present indeed agreeable, but if it be not true, and he, who enjoys it must pay more for it than it is worth it cannot be for his good, or good for him. This therefore cannot be his happiness. Nor again can the pleasure be reckond happiness, for which one pays the full price in pain, because these are quantities which mutually destroy each other. But yet happiness is something, which by the general idea of it must be desirable and therefore agreeable, it must be some kind of pleasure and this from what has been said can only be such pleasure as is true. *p.* 36. 37. The true and ultimate happiness of no being can be produced by any thing, that interferes with truth and denies the

natures of things.... For that which contradicts nature and truth, opposes the will of the author of nature, and to suppose that an inferior being may in opposition to His will break through the constitution of things and by so doing make himself happy, is to suppose that being more potent than the author of nature.... which is absurd. *p.* 38. The genuine happiness of every being must be something that is not incompatible with, or destructive of its nature, or the superior or better part of it, if it be mixt. — If a being finds pleasure in any thing unreasonable, he has an unreasonable pleasure, but a rational nature can like nothing of that kind without a contradiction to itself. For to do this would be to act as if it was the contrary to what it is. *p.* 39. The way to happiness and the pratice of truth incur the one into the other. *p.* 40. And so at last, natural religion is grounded upon this triple and strict alliance or union of truth, happines and reason, all in the same interest and conspiring by the same methods to advance and perfect human nature and its truest definition is: The pursuit of happiness by the practice of reason and truth.

4. It must be confest there is a difficulty as to the means by which we are to consult our own preservation and happiness; to know what those are and what they are with respect to us;.... our ignorance of the true natures of things.... deprive us of certainty in these matters. But still we may judge as well as we can, and do what we can. *p.* 17. — How shall a man know what is true, and if he can find out truth may he not want the power of acting agreeably to it? *p.* 27. Truth (or there are truths, which) may be discovered or found to be such, by reasoning. — 'Tis certain we have immediate and abstract ideas, the relations of these are adequately known to the mind, whose ideas they are; the propositions expressing these relations are evidently known to be true, and these truths must have the

common privilege and property of all truths, to be true in all the particulars and uses, to which they are applicable. If then any things are notified to us by the help of our senses, or present themselves by any other way or means, to which these truths may be immediately applied.... new truths may be thus collected. — At least no body can doubt, but that much truth and particularly of that kind, which is most useful to us in our conduct here, is discoverable by this method. They who oppugn the force and certainty of reason, and treat right reason as Chimaera must argue against reason either with reason or without reason. In the latter way they do nothing, and in the former they betray their own cause, and establish that which they labor to dethrone. *p.* 49. The reports of sense are not of equal authority with the clear demonstrations of reason, when they happen to differ. *p.* 53. They are conveyd through media and by instruments susceptive of different dispositions and alterations, and may consequently produce different representations, and these cannot all be right.... Obj. How can reason be more certain than sense, since reason is founded in abstractions, which are originally taken from sensible objects? Answ.... The understanding tho it starts from particulars, in time makes a further progress, taking in generals and such notions logical, metaphysical etc. as never could possibly come in by the senses.... The reports of sense may be taken for true, when there is no reason against it. *p.* 53. 54. 55. Matter is a thing we converse with, of which we know pretty well the nature, and properties;... our souls are... not merely corporeal,... tho' we can draw no image of it in our own minds. Nor is it at all surprising, that we should not be able to do it: for how can the mind be the object of itself?.... of its own substance it can have no adequate notion unless it could be as it were object and spectator both. Only that perfect Being, whose

knowledge is infinite, can thus intimately know himself. *p.* 91. Thus that question supposed to be asked: how shall a man know, what is true is.... answered. — To act according to right reason, and to act according to truth are in effect the same thing. *p.* 50. There remains yet another question, supposed also to be proposed by an objector, which must not be forgot,.... the question was this: If a man can find out truth, may he not want of power of acting agreeably to it? — Nothing is capable of no obligation. — So far as any being has no power or opportunity of doing any thing, so far is that being incapable of any obligation to do it. — For that being... is... as to that act nothing at all. — The obligation of beings intelligent and active must be proportionable to their faculties, powers, opportunities, and not more. — They who are capable of discerning truth, tho' not all truths, and of acting conformably to it, tho' not always or in all cases, are nevertheless obliged to do these, as far as they are able: or it is the duty of such a being sincerely to *endeavour* to practice reason. *p.* 62. 63. And now needless to me seem those disputes about human liberty.... The short way of knowing this certainly is to try. — And I am persuaded, if men would be serious, and put forth themselves, they would find by experience that their wills are not so universally and peremptorily determind by what occurs, nor predestination and fate so rigid, but that much is left to their own conduit. Up and try. — Forbearances, at least in all ordinary cases are within our power, so that a man may, if he will, forbear to do that which contradicts truth, but where acting is required, that very often is not in his power. *p.* 63. 64.

5. Sect. V. *Truths relating to the Deity I—XVIII. p.* 65—114. — If we would behave ourselves as being what we cannot but be sensible we are towards God as being what He is according to

the foregoing propositions.... we must observe these following and the like particulars: We must not pretend to represent him by any picture or image whatsoever. — We must endeavour to think and speak of Him in the most reverent terms and most proper manner we are able. — We shall find our selves bound to worship Him in the best manner we can. *p.* 115. 120. — Happiness is the end of society and laws.... and what is said of a particular society, is not less true when applied to the universal society of mankind. — No man can have a right to begin to interrupt the happiness of another. *p.* 128. 131. Since every man is obliged to consult his own happiness, there can be no doubt but that he not only may but even ought to defend it. — Otherwise he will fail in his duty to himself and deny happiness to be happiness. *p.* 132. 133. Sect. VII. *Truths respecting particular societies of men, or governments. p.* 145—154. *Sect. VIII. Truths concerning families and relations. p.* 154—167. *Sect. IX. Truths belonging to a private man and respecting only himself. p.* 167—219.

V. Belegstellen aus Shaftesbury. *)

Zu §. 9.

1. To philosophize in a just signification is but to carry good-breeding a step higher. For the accomplishment of breeding is, to learn whatever is decent in company or beautiful in arts and the sum

*) Ich citire nach: *Characteristicks of men, manners, opinions, times in three volumes by the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury, the fourth edition*, 1727. 8*vo.*

Die Briefe von Shaftesbury lagen mir nur in der französischen Uebersetzung vor, in: *Les oeuvres de Mylord Comte de Shaftesbury etc. à Genève* 1748. *III Vol.* 8*vo.*

of philosophy is, to learn what is just in society and beautiful in nature and the order of the world. *Charact. III. p.* 161. Our first design is, to see if we can clearly determine what that quality is to which we give the name of goodness or virtue. *II. p.* 16. Whatsoever is done or acted by any animal as such is done only thro' some affection or passion as of fear love or hatred moving him. — So that in a sensible creature that which is not done thro' any affection at all makes neither good nor ill in the nature of that creature, who then only is suppos'd good when the good or ill.... is the immediate object of some passion or affection moving him. *II. p.* 86. 21. The affections or passions which must influence and govern the animal are either the natural — (social) — affections which lead to the good of the publick, or the self affections which lead only to the good of the private or such as are neither of these.... and which may therefore be justly styl'd unnatural affections. *II. p.* 87. The affections which relate to the private system,.... constitute whatever we call interestedness or self-love. *II. p.* 140.

2. The affections of which I am conscious are either grief or joy, desire or aversion. — That which causes joy and satisfaction when present, causes grief and disturbance when absent, (and opp.)... That which being present can never leave the mind at rest but must of necessity cause aversion, is its *ill;* but that which can be sustain'd without any necessary abhorrence or aversion is not its ill, but remains indifferent in its own nature. — In the same manner, that which being absent can never leave the mind at rest or without disturbance and regret, is of necessity its good. *III. p.* 195. 196. So that the affections.... being influenced and governed by opinion, the highest good or happiness must depend on right opinion. — *Ibid.* There must be a certain end, to which every thing in his constitution must

naturally refer. To this end if any thing either in his appetites, passions or affections be not conducing but the contrary, we must of necessity own it ill to him. — Now if by the natural constitution of any rational creature.... the same regularity of affections which causes him to be good in one sense, causes him to be good also in the other, then is that goodness.... a real goodness and advantage to himself. *II. p.* 15. 16. You have heard it as a common saying, that interest governs the world. But I believe.... that.... a thousand other springs which are counter to self-interest have as considerable a part in the movements of this machine. *I. p.* 115. All (philosophers) are positive in this: that our real good is pleasure. — If they would inform us, which or what sort.... I should then perhaps be better satisfy'd. But when will and pleasure are synonymous, when every thing which pleases us, is called pleasure, and we never chuse or prefer but as we please, 'tis trifling to say: pleasure is our good. — *II.* 227. For if that which pleases us be our good because it pleases us, any thing may be our interest or good. *I. p.* 308. The question is, whether we are rightly pleas'd and chuse as we should do? — Either all pleasure is good, or only some. If all then every kind of sensuality must be precious and desirable. If some only, then we are to seek, what kind.... and by this stamp, this character if there be any such, we must define good and not by pleasure itself. *III. p.* 229. 230. To bring the satisfactions of the mind, and the enjoyments of reason and judgment under the denomination of pleasure is only a collusion and a plain receding from the common notion of the word. — The satisfactions which are pure mental.... must in all likelihood be too refin'd for the apprehensions of our modern Epicures, who are so taken up with pleasure of a more substantial kind. They are full of the idea of such a sensible solid good... — *II.*

p. 232. We may inquire first, what those are, which we call pleasures or satisfactions, from whence happiness is generally computed. *II. p.* 99. — (From those particulars as by way of addition and subtraction the main sum or general account of happiness is either augmented or diminish'd. And if there be no article exceptionable in this scheme of moral arithmetick, the subject treated may be said to have an evidence as great as that which is found in numbers or mathematicks. *II. p.* 173). They are satisfactions and pleasures either of the body, or of the mind. That the latter of these satisfactions are the greatest is allow'd by most people. — Now the mental enjoyments are either actually the very natural affections themselves in their immediate operation, or they wholly in a manner proceed from them, and are no other than their effects. — He who has ever so little knowledg of human nature is sensible what pleasure the mind perceives when it is touch'd in this generous way. — And where a series or continu'd succession of the tender and kind affections can be carry'd on even thro' fears, horrors, sorrows, griefs, the emotion of the soul is still agreeable. — And after this manner it appears how much the mental enjoyments are actually the very natural affections themselves. — We may consider that the effects of love or kind affections in a way of mental pleasure are an enjoyment of good by communication, a receiving it as it were by reflection or by way of participation in the good of others, and a pleasing consciousness of the actual love merited esteem or approbation of others. *II. p.* 101. 102. 106. 107. Nothing can be good but what is constant. — If all life were in reality but one continued friendship.... here surely wou'd be that fix'd and constant good. — *II.* 225. 239. If so, it follows that the natural affections duly established in a rational creature being the only means which can procure him a constant series or succession of the mental enjoy-

ments, they are the only means which can procure him a certain and solid happiness. *II. p.* 101. We may consider first, that partial affection or social love in part without regard to a compleat society or whole is in itself an inconsistency and implies an absolute contradiction. Whatever affection we have towards any thing besides ourselves, if it be not the natural sort towards the system or kind, it must be of all other affections the must dissociable.... As it has no foundation or establishment in reason, so it must be easily removable and subject to alteration without reason. *Ibid. p.* 110. 111. It may be presumed, that the pursuing the common interest or publick good.... must be a hindrance to the attainment of private good. — To be well affected towards the publick interest and one's own is not only consistent but inseparable. *Ibid. p.* 79. 81.

3. Should a historian or traveller describe to us a certain creature of a more solitary disposition than ever was yet heard of, one who had neither mate nor fellow of any kind.... we should hardly after all be induced to say of him, that he was a good creature. However shou'd it be urg'd against us, that such as he was the creature was still perfect in himself, and therefore to be esteem'd good, for what had he to do with others? — in this sense indeed we might be forc'd to acknowledg, that he was a good creature if he cou'd be understood to be absolute and compleat in himself, without any relation to any thing in the universe besides. For should there be any where in nature a system of which this living creature was to be consider'd as a part, then cou'd he no-wise be allow'd good, whilst he plainly appear'd to be such a part as made rather to the harm than good of that system or whole in which he was included. *II. p.* 16. 17. If it be allowed, that there is.... a system of all things and a universal nature there can be no particular being or system which is not either good or ill in that

general one of the universe, for if it be insignificant and of no use, it is a fault or imperfection, and consequently ill in the general system. *Ibid. p.* 21. — *Cf.* 79—81. A piece if it be beautiful and carrys truth, must be a whole.... so that particulars on this occasion must yield to the general design, and all things be subservient to the general design. — For all beauty is truth.... true proportions make the beauty of architecture, as true measures that of harmony and musick. *I. p.* 143. 142. That what is beautiful is harmonious and proportionable, what is harmonious and proportionable is true, and what is at once both beautiful and true, is *good. III. p.* 183. Of all.... beautys.... the most delightful.... is that which is drawn from real life and from passions. Nothing affects the heart like that which is purely from itself, and of its own nature, such as the beauty of sentiments.... *I. p.* 135. *Cf. II. p.* 408 — 410. — The latter sort of these affections (viz. the unnatural) are wholly vitious. The two former may be vitious or virtuous, according to their degree. It may seem strange perhaps to speak of natural affections as too strong, or of self-affections as too weak. But to clear this difficulty we must call to mind.... that natural affection may in particular cases be excessive and in an unnatural degree. *II. p.* 87. If there can possibly be suppos'd in a creature such an affection towards self-good, as is actually, in its natural degree conducing to his private interest, and at the same time inconsistent with the publick good, this may indeed be call'd still a vitious affection, and on this supposition a creature cannot really be good and natural in respect of his society or publick without being ill and innatural toward himself. But if the affection be then only injurious to the society, when it is immoderate.... the is the immoderate degree of the affection truly vitious but not the moderate. And thus if there be found in any creature a more than ordinary self-

concernment or regard to private good, which is inconsistent with the interest of the species or publick, this must in every respect be esteem'd an ill and vitious affection. And this is what we commonly call selfishness and disapprove so much, in whatever creature we happen to discover it. *II. p.* 22. 23. Thus the affection towards self-good may be a good affection, or an ill-one. *II. p.* 24. .... it follows that a creature really wanting in them.... may thus be esteem'd vitious and defective. 'Tis thus that we say of a creature in a kind way of reproof, that he is too good.... — *II. p.* 90. By the freedom of our passions and low interests we are reconcil'd to the goodly order of the universe.... we harmonize with nature. *II. p.* 433. Whenever we arraign any passion as too strong or complain of any as too weak, we must speak with respect to a certain constitution or oeconomy of a particular creature or species. For if a passion leading to any right end, be only so much the more serviceable and effectual for being strong, if we may be assur'd that the strength of it will not be the occasion of any disturbance within, nor of any disproportion between itself and other affections, then consequently the passion however strong cannot be condemned as vitious. But if to have all passions in equal proportion with it, be what the constitution of the creature cannot bear.... then may those strong passions, tho' of the better kind, be call'd excessive. For being in inequal proportion to the others and causing an ill ballance in the affection at large, they must.... incline the party to a wrong moral practice. *II. p.* 92. There is no creature.... who must not of necessity be ill in some degree by having any affection or aversion in a stronger degree than is sutable to his own private good, or that of the system to which he is joined. For in either case the affection is ill and vitious. *II. p.* 72. To have the natural kindly or generous affections strong and

powerful towards the good of the publick, is to have the chief means and power of self-enjoyment, and to want them is certain misery and ill. To have the private or self-affections too strong or beyond their degree of subordinacy to the kindly and natural is also miserable, — to have the unnatural affections is to be miserable in the highest degree. *II. p.* 98. There is no real good beside the enjoyment of beauty. *II. p.* 422. Virtue is his (man's) natural good, and vice his misery and ill. *III. p.* 223. What else is it we all do in general than philosophize? If philosophy be, as we take it, the study of happiness, must not every one in some manner or other either skilfully or unskilfully philosophize? *II. p.* 438.

4. Sense of right and wrong being as natural to us as natural affection itself, and being a first principle in our constitution and make, there is no speculative opinion, persuasion or belief, which is capable immediately or directly to exclude or destroy it. *II. p.* 44. Do you maintain then, that.... the notions and principles of fair just and honest with the rest of these ideas are innate? (Answ.) If you dislike the word innate, let us change it, if you will for instinct, and call instinct that which nature teaches exclusive of art, culture or discipline. *II. p.* 411. Mr. Locke joue miserablement sur le mot d'idée innée, et ce mot bien entendu signifie seulement une idée naturelle ou conforme à notre nature. — La vertu suivant Locke n'a point d'autre mesure, d'autre loi ni d'autre règle que la mode et la coutume. — De là vient que notre esprit n'a aucune idée du bien et du mal qui lui soit naturellement empreinte. L'expérience et notre catéchisme nous donnent l'idée du juste et de l'injuste. Il faut apparement qu'il y ait aussi un catéchisme pour les oiseaux qui leur apprenne à faire les nids et à voler quand ils ont des aîles. *Lettres à un jeune homme etc. Oeuvres Tom. III. p.* 351. 352. If brutes therefore be

incapable of knowing and enjoying beauty as being brutes, and having sense only for their own share, it follows that neither can man by the same sense, or brutish part, conceive or enjoy beauty, but all the beauty and good he enjoys, is in a nobler way and by the help of what is noblest, his mind and reason. *II. p.* 425. A taste or judgment 'tis suppos'd can hardly come ready form'd with us into the world. — (It) will not, as I imagine, by any person be taken for innate. — A legitimate and juste taste can neither be begotten, made, conceived or produc'd without the antecedent labours and pains of criticism. *III. p.* 164. 165. Labour and pains are requir'd, and time to cultivate a natural genius, ever so apt or forward. *II. p.* 401. The taste of beauty and the relish of what is decent just and amiable, perfects the character of the gentleman and the philosopher. *III. p.* 162. 'Tis no merely what we call principle, but a taste, which governs men. *III. p.* 177. Thus are the arts and virtues, mutually friends, and thus the science of virtuoso's and that of virtue itself become, in a manner, one and the same. *I. p.* 338.

VI. Belegstellen aus Hutcheson. *)

Zu §. 9.

1. The intention of moral philosophy is, to direct men to that course of action, which tends

---

*) Ich citire: *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue etc. the second edition corrected and enlarg'd. Lond.* 1726. *8vo.*

Synopsis metaphysicae, ontologiam et pneumatologiam complectens. Ed. III. auct. et emend. Glasguae 1749. *8vo.*

Philosophiae moralis institutio compendiaria etc. Rotterod. 1745. *8vo.*

A system of moral philosophy in three books, written by the

most effectually to promote their greatest happiness and perfection, as far as it can be done by observations and conclusions discoverable from the constitution of nature without any aids of supernatural revelation; these maxims or rules of conduct are therefore reputed as laws of nature and the system or collection of them is called the law of nature. — The most natural method in this science must be first to inquire into the several powers and dispositions of the species, whether perceptive or active, into its several natural dispositions.... *Moral philos. Vol. I. p.* 1. 2. — Animi partes.... ad duas reducuntur classes, quarum altera vires omnes cognoscendi continet, quae intellectus dicitur, altera vires appetendi, quae dicitur voluntas. *Institut. compend. p.* 4. Appetitus homini est duplex: altero cum brutis animalibus communi, qui sensitivus dicitur, coeco quodam impetu fertur ad voluptatem, atque perturbato admodum animi motu impellitur,.... altero tranquillo et rationem in consilium advocante consectatur ea quae praestantiora judicantur...., qui rationalis dicitur aut *κατ᾽ ἐξοχὴν voluntas.* — Ex boni aut mali specie objecta cumque omnibus adjunctis pensitata, sponte sua existit haec appetitio aut fuga (— desire and aversion Moral phil. p. 7.) — sine praevio voluntatis decreto aut imperio — (without any previous choice or command. *Ibid.*) — Appetitionem et fugam proxime excipit plerumque deliberatio. — Primam appetitionem aut aspernationem appellant scholastici velleitatem simplicem, agendi autem propositum, postquam omnia.... sunt pensitata, voluntatem efficacem. *Synops. met.* 66. 67. cf. *Inst. comp. p.* 28. Ab appetitione autem aut fuga tranquilla, quae circa bonum aut malum.... occu-

---

late F. H. etc. published etc. by his son Francis Hutcheson, M. D. Lond. 1655. 2 *Vol.* 4.

Die Abhandlung über die Leidenschaften lag mir nur in der deutschen Uebersetzung vor.

pantur,.... diversi longe sunt motus animi perturbati, qui voluntatis *passiones* et in appetitu sensitivo contineri dicuntur, ubi coeco quodam ast naturali impetu ad quaedam agenda impellimur aut cupienda. — Saepe appetitiones purae sine motibus hisce perturbatis reperiuntur, saepe simul animum in contrarias partes distrahunt. *Ibid. p.* 71. 72. Quasdam animi passiones natura praecedit sensus molestus....; praecedit eas quas proprius appetitui sensitivo adscribunt scholastici. *Ibid. p.* 76. There are many particular passions and appetites which naturally arise on their proper occasions, each terminating ultimately on its own gratification, and attended with violent confused and uneasy sensations, which are apt to continue till the object or gratification is obtained. *Moral philos. I. p.* 11. To the will belong not only the bodily appetites and turbulent *passions* but the several calm *affections* of a nobler order. *Moral philos. p.* 13.

2. The acts of will may be again divided into two classes, according as one is pursuing good for himself and repelling the contrary, or pursuing good for others and repelling evils which threaten them. The former we call selfish, the later benevolent. *Ibid. p.* 8. Gratuitam esse aliquando hominum bonitatem, nullam sui utilitatem spectantium, ubi animo benigno alteri consulunt, satis constabit, si quisque se excusserit. *Inst. compend. p.* 10. If there be any benevolence at all, it must be disinterested, there is one objection against disinterested love which occurs from considering that nothing so effectually excites our love toward rational agents as their beneficence to us, whence we are led to imagine, that our love of persons as well irrational objects flows intirely from self-interest. — If it be so, then we could indifferently love one character even to obtain the bounty of a third person. — *An inquiry etc.* 140. 147. Of the turbulent passions and appetites some are selfish, some benevolent.... of the selfish

are hunger, thirst, lust, passions for sensual pleasure, wealth, power or fame, of the benevolent kind are pity, condolence, congratulation etc., as often as they become violent and turbulent commotions of the soul. — These all arise on their natural occasions, where no reference is made by the mind to its greatest happiness, or to that of others. *Moral philos. p.* 12. There are two calm natural determinations of the will to be particularly considered on this occasion. First an invariable constant impulse toward one's own perfection and happiness of the highest kind. — The other determination alleged is toward the universal happiness of others. *Ibid. p.* 9. 10. Quum datum non sit bonis omnibus copiose frui.... inter se comparanda sunt igitur ea bona, quae diversis hominum sensibus commendantur.... *Institut. comp. p.* 31. The supreme happiness must consist in the most constant enjoyment of the more intense and durable pleasures with as much of the lower gratifications as consists with the full enjoyment of the higher. *Moral philos. p.* 100. The calm self-love, or the determination of each individual toward his own happiness, is a motion of the will without any uneasy sensation attending it. — The motive is some good apprehended in an object or event. — Prospects of the pleasures or powers attending opulence are the motives to desire.... and never the uneasy feelings attending the desire itself. It would be absurd to say, that the joy in the success was the motive to the desire. We should have no joy in the success, nor could we have had any desire unless the prospect of some other good had been the motive. *Ibid. p.* 41. 42. Were there no other ultimate determination or desire in the human soul than that of each one toward his own happiness, then calm self-love would be the sole leading principle. — This is a favourite tenet of a great many authors and pleases by its simplicity. — *Ibid. p.* 38. 39. — Our nature is susceptible of affections

truly disinterested in the strictest sense, and not directly subordinated to self-love. *Ibid. p.* 49. Some plead, that our most generous affections are subordinate to private interest by means of sympathy. — We rejoice in seeing others happy.... and in like manner we have pain or sorrow from their misery. — To obtain this pleasure therefore and to avoid this pain, we have from self-love, say they, an inward desire of their happiness.... Where it (sympathy) operates alone, it is uniformly proportioned to the distress or suffering.... without regard to other circumstances....; we may have a weaker good-will to a person unknown, but how much stronger is the affection of gratitude, the love with esteem toward a worthy character...? *Ibid. p.* 47. Hos autem animi nostri motus benignos sive tranquillos sive perturbatos neque antecedente voluntatis imperio excitari, neque nostram aliquam utilitatem aut voluptatem ultimo spectare, inveniet quisquis in animum suum descenderit. *Synops. met. p.* 75.

3. As there is found in the human mind, when it recollects itself a calm general determination toward personal happiness...., so we may find a like principle of a generous kind. — We shall find these two grand determinations one toward our own greatest happiness, the other toward the greatest general good, each independent on the other; —... But here arises a new perplexity in this complex structure where these two principles seem to draw different ways. Must the generous determination and all its particular affections yield to the selfish one.... or must the selfish yield to the generous....? The solution of these difficulties must be found by considering fully the moral faculty.... *Moral philos. p.* 50. 51. 52. The pleasure in our sensible perceptions of any kind gives us our first idea of natural good or happiness, and then all objects which are apt to excite this pleasure are call'd immediately good. Those objects which may procure others im-

mediately pleasant are call'd advantageous, and we pursue both kinds from a view of interest or self-love. *An inquiry p.* 113. That the perceptions of moral good and evil, are perfectly different from those of natural good or advantage, every one must convince himself by reflecting upon the different manner in which he finds himself affected when these objects occur to him. *Ibid. p.* 117. In our sentiments of actions which affect our selves, there is indeed a mixture of the ideas of natural and moral good, which require some attention to separate them. But when we reflect upon the actions which affect other persons only we may observe the moral ideas unmixed with those of natural good or evil. *Ibid. p.* 120. Suppose we reap the same advantage from two men, one of whom serves us from delight in our happiness and love towards us, the other from views of self-interest or by constraint: both are in this case equally beneficial or advantageous to us, and yet we shall have quite different sentiments of them. We must then certainly have other perceptions of moral actions, than those of advantage, and that power of receiving these perceptions may be call'd a *moral sense*, since the definition agrees to it, viz. a determination of the mind, to receive any idea from the presence of an object which occurs to us independent on our will. *Ibid. p.* 119. Innatum esse homini hunc sensum, testimonio omnium gentium et seculorum.... satis confirmatur. *Instit. compend. p.* 16. When we call this determination a sense or instinct, we are not supposing it of that low kind dependent on bodily organs, such as even the brutes have. — In other animal-kinds each one has instincts.... can we suppose mankind void of such principles? *Moral phil. p.* 48. This moral discernment is not peculiar to persons of a fine education and much reflection. The rudest of mankind shew such notions. *Ibid. p.* 25. Many suspect that no such senses can be

natural, because there are such different and opposite notions of morality among different nations. — .... Men's palates differ as much, but who thence denies a sense of tasting to be natural. *Ibid. p.* 89. As some others of our immediate perceptive powers are capable of culture and improvement, so is this moral sense.... as we improve and correct a low taste for harmony by enurging the ear to finer compositions,.... so we improve our moral taste by presenting larger systems to our mind, and more extensive affections to them.... No need here of reference to an higher power of perception or to reason. *Ibid. p.* 60. 'Tis our reason, which presents a false notion to the moral faculty. The fault or error is in the opinion or understanding and not in the moral sense, what it approves is truly good. *Ibid. p.* 91. But as the selfish principles are very strong.... our capacity by reasoning of arriving to the knowledge of a governing mind presiding in this world.... are of the highest consequence and necessity.... to corroborate our moral sense. *Ibid. p.* 78. It is enough to observe that many have high notions of honour, faith, generosity, justice, who have scarce any opinions on the Deity. *An inquiry etc. p.* 128. Some moralists who will rather twist self-love in a thousand shapes, than allow any other principle of approbation may tell us:.... that we may approve such actions from the opinion of their tending ultimately to our own advantage. — Self interest will make us only esteem men according to the good they do to our selves, and not give us high ideas of public good, but in proportion to our share of it. — *Ibid. p.* 125. This sense cannot be overbalanced by interest. — This sense, like our other senses, tho counter-acted from motives of external advantage, which are stronger than it, ceases not to operate, but has strength enough to make us uneasy and dissatisfied with our selves. *Ibid.* 130. 198. We are not to imagine that this moral sense more than the

other senses supposes any innate ideas, knowledge or practical proposition: we main by it only a determination of our minds to receive amiable or disagreeable ideas of actions, when they occur to our observation antecedent to any opinions of advantage or loss to redound to our selves from them, even as we are pleas'd with a regular form or an harmonious composition, without having any knowledge of mathematicks, or seeing any advantage in that form, or composition different from the immediate pleasure. *Ibid. p.* 135.

4. Every action which we apprehend as either morally good or evil, is always supposed to flow from some affection toward rational agents. *Ibid. p.* 136. 'tis plain that the primary objects of this (moral) faculty are the affections of the will, and that the several affections which are approved, tho' in very different degrees, yet all agree in one general character, of tendency to the happiness of others.... *Moral philos. p.* 62. That disposition therefore, which is most excellent, and naturally gains the highest moral approbation, is the calm stable universal good-will to all, or the most extensive benevolence. *Ibid. p.* 69. The last and only remaining objection against what has been said, is this: that virtue perhaps is pursued because of the concomitant pleasure. To which we may answer.... by observing that this plainly supposes a sense of virtue antecedent to ideas of advantage, upon which this advantage is founded. *An inquiry etc. p.* 152. The actions which flow solely from self-love and yet evidence no want of benevolence, seem perfectly indifferent in a moral sense, and neither raise the love or hatred of the observer. *Ibid. p.* 172. Having remov'd the false springs of virtuous actions let us next establish the true one, viz. some determination of our nature to study the good of others, or some instinct, antecedent to all reason from interest, which influences us to the love of others, even as the

moral sense above explain'd, determines us to approve the actions which flow from this love in our selves or others. *Ibid. p.* 155.

VII. Belegstellen aus Hume. *)

Zu §. 11.

1. The sceptic is an enemy of religion, who naturally provokes the indignation of all divines and graver philosophers, though it is certain, that no man ever met with any such absurd creature, or conversed with a man who had no opinion or principle concerning any subject either of action or speculation. This begets a very natural question, what is meant by a sceptic? And how far it is possible to push these philosophical principles of doubt and uncertainty? There is a species of scepticism, *antecedent* to all study and philosophy, which is much inculcated by Des Cartes and others, as a sovereign preservative against error and precipitate judgment. It recommends an universal doubt not only of our former opinions and principles but also of our very faculties, of whose veracity say they we must assure ourselves by a chain of reasoning, deduced from some original principle which cannot possibly be fallacious or deceitful. But neither is there any such original principle.... or if it were could we advance a step beyond it but by the use of those very faculties, of which we are supposed to be already diffident? — There is another species of scepticism, *consequent* to science and enquiry, when men are supposed to have discovered the absolute fallaciousness of their mental faculties.... Even our very

---

*) Ich citire nach: *Essays and treatises on several subjects in two volumes by David Hume Esq. a new edition. London printed for F. Cadell* 1784. 8*vo.*

senses are brought into dispute by a certain species of philosophers. *Essays etc. Sect. XII. p.* 159. 160. 161. It seems evident, that men are carried by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses. — But this universal and primary opinion of all men is soon destroyed by the slightest philosophy, which teaches us, that nothing can ever be present to the mind but an image or perception.... — So far, then, are we necessitated by reasoning to contradict or depart from the primary instincts of nature and to embrace a new system with regard to the evidence of our senses. — By what argument can it be proved that the perception of the mind must be caused by external objects?.... To have recourse to the veracity of the supreme being in order to prove the veracity of our senses is surely making a very unexpected circuit. If his veracity were at all concerned in this matter our senses would be entirely infallible, because it is not possible that he can ever deceive. — There is another sceptical topic of a like nature, derived from the most profound philosophy. — It is universally allowed by modern enquirers, that all the sensible qualities of objects.... are merely secondary, and exist not in the objects themselves.... If this be allowed with regard to secondary qualities, it must also follow with regard to the supposed primary qualities of extension and solidity.... The idea of extension is entirely acquired from the senses of sight and feeling. — Thus the first philosophical objection to the evidence of sense or to the opinion of external existence consists in this, that such an opinion if rested on natural instinct, is contrary to reason, and if referred to reason, is contrary to natural instinct, and at the same time carries no rational evidence with it, to convince an impartial enquirer. The second objection goes farther, and represents this opinion as contrary to reason, at least if it be a principle of reason, that all sensible

qualities are in the mind, not in the object. *Ibid. p.* 161. 162. 163. 164. 165. 166. The great subverter of Pyrrhonism or the excessive principles of scepticism, is action and employment and the occupations of common life. — a Pyrrhonian cannot expect that his philosophy will have any constant influence on the mind. Or if it had that its influence would be beneficial to society. *Ibid. p.* 168. 170. There is indeed a more mitigated scepticism or academical philosophy which may be both durable and useful and which may in part be the result of this Pyrrhonism or excessive scepticism, when its undistinguished doubts are in some measure corrected by common sense and reflection. — (That) is the limitation of our enquiries to such subjects as are best adapted to the narrow capacity of human understanding. — *Ibid. p.* 170. 172. — Here indeed lies the justest and most plausible objection against a considerable part of metaphysics, that they are not properly a science, but arise either from the fruitless efforts of human vanity, which would penetrate into subjects utterly inaccessible to the understanding. *Sect. I. p.* 10. The only method of freeing learning, at once, from these abstruse questions, is to enquire seriously into the nature of human understanding, and shew from an exact analysis of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects. *Ibid. p.* 11.

2. Every one will readily allow, that there is a considerable difference between the perceptions of the mind, when a man feels the pain of excessive heat or the pleasure of moderate warmth, and when he afterwards recalls to his memory this sensation, or anticipates it by his imagination. — Here therefore we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. The less forcible and lively are commonly denominated thoughts or ideas. The other species.... let us....

call.... impressions. — All the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: The mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones. — It is probable, that no more was meant by those, who denied innate ideas, then that all ideas were copies of our impressions, though it must be confessed that the terms which they employed were not chosen with such caution nor so exactly defined, as to prevent all mistakes about their doctrine. — admitting these terms impressions and ideas in the sense above explained, and understanding by innate what is original or copied from no precedent perception, then may we assert that all our impressions are innate, and our ideas not innate. *Sect. II. p.* 17—19. et *Note A. p.* 471. When we entertain therefore any suspicion, that a philosophical term is employed without any meaning or idea, we need but enquire from what impression is that supposed idea derived. And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. *Ibid. p.* 22. All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit relations of ideas and matters of fact. Of the first kind are the sciences of geometry, algebra and arithmetic, and in short every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. — Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is any where existent in the universe. *Sect. IV. p.* 27. The only objects of the abstract sciences or of demonstration are quantity and number, and all attempts to extend this more perfect species of knowledge beyond these bounds are mere sophistry and illusion. *Sect. XII. p.* 173. Matters of fact, which are the second objects of human reason, are not ascertained in the same manner, nor is our evidence

of their truth, however great, of a like nature with the foregoing. The contrary of every matter of fact is still possible, because it can never imply a contradiction. *Sect. IV. p.* 27.

3. It may be a subject worthy of curiosity to enquire what is the nature of that evidence, which assures us of any real existence and matter of fact beyond the present testimony of our senses or the records of our memory. *Ibid. p.* 28. All reasoning may be divided into two kinds, namely demonstrative reasoning or that concerning relations of ideas, and moral reasoning or that concerning matter of fact and existence. *Ibid. p.* 38. All reasoning concerning matter of fact seem to be founded on the relation of cause and effect. — I shall venture to affirm as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not in any instance attained by reasoning a priori. — The mind can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scruting and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it. *Ibid. p.* 28. 29. 31. When again it is asked, what is the foundation of all our reasonings and conclusions concerning that relation, it may be replied in one word: experience. But if we still carry on our sifting humour and ask, what is the foundation of all conclusions from experience, this implies a new question, which may be of more difficult solution and explication. — I say then, that even after we have experience of the operations of cause and effect, our conclusions from that experience are not founded on reasoning or any process of the understanding. — These two propositions are far from being the same: I have found, that such an object has always be attended with such an effect, and: I foresee, that other objects, which are in appearance similar will be attended with similar effects. I shall allow, if you please that the one

proposition may justly be inferred from the other. I know in fact, that it always is inferred. But if you insist that the inference is made by a chain of reasoning I disire you to produce that reasoning. The connexion between these propositions is not intuitive. There is required a medium, which may enable the mind to draw such an inference, if indeed it be drawn by reasoning and argument. What that medium is, I must confess, passes my comprehension. — *Ibid. p.* 35. 37. From causes, which appear similar we expect similar effects. This is the sum of all our experimental conclusions. Now it seems evident, that if this conclusion were formed by reason, it would be as perfect at first and upon one instance, as after even so long a course of experience. But the case is far otherwise. *Ibid. p.* 39. But there is nothing in a number of instances different from every single instance, which is supposed to be exactly similar, except only, that after a repetition of similar instances, the mind is carried by habit, upon the appearance of one event to expect its usual attendant. — *Sect. VII. p.* 80. There is some principle, which determines him (man) to form such a conclusion. This principle is *custom* or *habit*. *Sect. IV. p.* 48. There are no ideas which occur in metaphysics more obscure and uncertain, than those of power, force, energy or necessary connexion. — External objects as they appear to the senses, give us no idea of power or necessary connexion; let us see whether this idea be derived from reflection on the operations of our own mind. — This idea (of power) is an idea of reflection, since it arises from reflecting on the operations of our own mind, and on the command which is exercised by will both over the organs of the body and faculties of the soul. — But the means by which this is effected, the energy by which the will performs so extraordinary an operation, of this we are so far from being immediately conscious, that it must for ever escape

our most diligent enquiry. *Sect. VII. p.* 67. 69. 70. We learn the influence of our will from experience alone. — We only learn by experience the frequent conjunction of objects, without being ever able to comprehend any thing like connexion between them. — The connexion, which we feel in the mind, the customary transition of the imagination from one object to its usual attendant, is the sentiment or impression, from which we form the idea of power or necessary connexion. *Ibid. p.* 71. 75. 80. — Though it be to obvious to escape observation, that different ideas are connected together, I do not find, that any philosopher has attempted to enumerate or class all the principles of association, a subject however, that seems worthy of curiosity. To me there appear to be only three principles of connexion among ideas, namely resemblance, contiguity in time or place and cause and effect. *Sect. III. p.* 24. Does it happen in all these relations, that, when one of the objects is presented to the senses or memory, the mind is not only carried to the conception of the correlative, but reaches a steadier and stronger conception of it than what otherwise it would have been able to attain? This seems to be the case with that belief, which arises from the relation of cause and effect. And if the case be the same with the other relations or principles of association, this may be established as a general law, which takes place in all the operations of the mind. *Sect. V.* p. 55.

4. Though our conclusions from experience carry us beyond our memory and senses, and assure us of matters of fact which happened in the most distant places and most remote ages, yet some fact must always be present to the senses or memory, from which we may first proceed in drawing these conclusions. — Having found in many instances that any two of objects, flame and heat, snow and cold have always been conjoined together, if flame or snow be presented anew to the senses, the mind is

carried by custom to expect heat or cold and to believe that such a quality does exist and will discover itself upon a nearer approach. *Sect. V. p* 49. 50. The difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. — Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object, which is usually conjoined to it, and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. — Belief is the true and proper name of this feeling. — *Ibid. p.* 52. 53. Belief is nothing but a more vivid, lively forcible firme steady conception, than what the imagination alone is ever able to attain. — But what is there in this whole matter to cause such a strong conception, except only a present object and a customary transition to the idea of another object, which we have been accustomed to conjoin with the former? — Here then is a kind of preestablished harmony between the course of nature and the succession of our ideas.... Custom is that principle by which this correspondance has been effected, so necessary to the subsistence of our species.... Those who delight in the discovery and contemplation of final causes have here ample subject to employ their wonder and admiration. *Ibid. p.* 53. 59. Mr. Locke divides all arguments into demonstrative and probable. In this view we must say, that it is only probable all men must die, or that the sun will rise to morrow. But to conform our language more to common use, we ought to divide arguments into demonstrations, proofs and probabilities. By proofs meaning such arguments from experience, as leave no room for doubt or opposition. *Sect. VI. p.* 61. It is custom alone which engages animals

from every object that strikes their senses, to infer its usual attendant, and carries their imagination, from the appearance of the one to conceive the other in that particular manner, which we denominate belief. No other explication can be given of this operation in all the higher as well as lower classes of sensitive beings, which fall under our notice and observation. — Since all reasonings concerning facts or causes is derived merely from custom, it may be asked how it happens, that men so much surpass animals in reasoning, and one man so much surpasses another. Has not the same custom the same influence on all? We shall here endeavour briefly to explain the great difference in human understandings: After which the reason of the difference between men and animals will easily be comprehended. — As one man may very much surpass another in attention and memory and observation, this will make a very great difference in their reasoning etc. *Sect. IX. p.* 114 *et Not. H. p.* 478.

5. All enquiries of men (which) regard only matter of fact and existence are evidently incapable of demonstration. — It is only experience.... which is the foundation of moral reasoning, which forms the greater part of human knowledge and is the source of all human action and behaviour. Moral reasonings are either concerning particular or general facts. All deliberations in life regard the former, as also all disquisitions in history, chronology, geography and astronomy. — The sciences which treat of general facts, are politics, natural philosophy, physic, chymistry. — Divinity or theology as it proves the existence of a Deity and the immortality of soul, is composed partly of reasonings concerning particular, partly concerning general facts. It has a foundation in reason so far as it is supported by experience but its best and most solid foundation is faith and divine revelation. *Sect. XII. p.* 174. 175. — When

we infer any particular cause from an effect, we must proportion the one to the other, and can never be allowed to ascribe to the cause any qualities, but what are exactly sufficient to produce the effect. — „If you saw for instance a half-finished building.... could you not infer from the effect that it was a work of design and contrivance? And could you not return again from this inferred cause to infer new additions to the effect, and conclude that the building would soon be finished....?" — In works of human art and contrivance it is allowable to advance from the effect to the cause and returning back from the cause etc. — But what is the foundation of this method of reasoning? Plainly this, that man is a being whom we know by experience, whose motives and designs we are acquainted with.... The case is not the same with our reasonings from the works of nature. The Deity is known to us only by his productions, and is a single being in the universe not comprehended under any species or genus from whose experienced attributes or qualities we can by analogy infer any attribute or quality in him. *Sect. XI. p.* 145. 152. 154. When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume, of divinity or school metaphysics for instance, let us ask, does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain experimental reasoning concerning matter of fact or existence? No. Commit it then to the flames, for it can contain nothing but sophistry and illusion. *Ibid. p.* 175.

6. Morals and criticism are not so properly objects of the understanding as of taste and sentiment. Beauty whether moral or natural is felt more properly than perceived. Or if we reason concerning it and endeavour to fix its standard, we regard a new fact to wit the general taste of mankind, or some such fact, which may be the object of reasoning

and enquiry. *Ibid. p.* 175. There has been a controverse started of late, much better worth examination, concerning the general foundation of morals, whether they be derived from reason or from sentiment. — *Enquiry conc. the princ. of morals p.* 216. .... I am apt to suspect.... that reason and sentiment concur in almost all moral determinations and conclusions. — It is probable that the final sentence depends on some internal sense or feeling, which nature has made universal in the whole species. But in order to pave the way for such a sentiment and give a proper discernment of its object, it is often necessary we find that much reasoning should precede. — In many orders of beauty, particularly those of the finer arts, it is requisite to employ much reasoning in order to feel the proper sentiment. — There are just grounds to conclude that moral beauty partakes of this species. — *Ibid. p.* 219. Reason being cool and disengaged is no motive to action.... Taste as it gives pleasure or pain and thereby constitutes happiness or misery, becomes a motive to action and is the first spring or impulse to desire and volition. *Append. I. conc. moral sentim. p.* 347. The most probable system which has been advanced to explain the difference of vice and virtue is, that from a primary constitution of nature.... certain characters upon the very view and contemplation produce uneasiness and others in like manner excite pleasure. The uneasiness and satisfaction produced in the spectator are essential to vice and virtue. *Diss. on the passions p.* 187. The only object.... (is to) find those universal principles from which all censure or approbation is ultimately derived. — It is full time.... (to) reject every system of ethics, however subtil and ingenious, which is not founded on fact and observation. *Enq. conc. the pr. of morals p.* 221. It appears to be matter of fact, that the circumstance of utility in all subjects is a source of praise and approbation. — It appears

also, that.... the useful tendency of the social virtues moves us not by any regards of self-interest. — *Ibid. p.* 279. If usefulness therefore be a source of moral sentiment, and if this usefulness be not always considered with a reference to self, it follows that every thing, which contributes to the happiness of society, recommends itself directly to our approbation and good-will. — What need we seek for abstruse and remote systems, when there occurs one so obvious and natural? *Ibid. p.* 268. Public utility is the sole origin of justice, and reflections on the beneficial consequences of this virtue are the sole foundation of its merit. *Ibid. p.* 231. One principal foundation of moral praise being supposed to lie in the usefulness of any quality or action, it is evident, that reason must enter for a considerable share in all decisions of this kind, since nothing but that faculty can instruct us in the tendency of qualities and actions. — But it (reason) is not sufficient to produce any moral blame or approbation. Utility is only a tendency to a certain end, and were the end totally indifferent to us, we should feel the same indifference towards the means. It is requisite a sentiment should here display itself, in order to give a preference to the useful above the pernicious tendencies. — Here therefore reason instructs us in the several tendencies of actions and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial. *Append. I. p.* 338.

VIII. Belegstellen aus Condillac. *)

Zu §. 12.

La science qui contribue le plus à rendre l'esprit lumineux, précis et étendu, et qui par conséquent

*) Ich citire nach: *Oeuvres complètes de Condillac etc. à Paris an VI.* (1798) *XXIII Vol.* 8vo.

doit le préparer à l'étude de toutes les autres, c'est la métaphysique. Elle est aujourd'hi si négligée en France que ceci paroîtra sans doute un paradoxe à bien des lecteurs. — Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une ambitieuse veut percer tous les mystères;.... l'autre plus retenue proportionne ses recherches à la foiblesse de l'esprit humain et.... sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées. La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle, la seconde ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. — Les philosophes se sont particulièrement exercés sur la première. —.... Locke est le seul que je crois devoir excepter.... *Essai sur l'origine des conn. hum. p.* 1. 2. 3. On peut remarquer dans les ouvrages des philosophes trois sortes de principes, d'où se forment trois sortes de systêmes. Les principes que je mets dans la première classe, comme les plus à la mode, sont des maximes générales ou abstraites. — Les notions abstraites sont absolument nécessaires pour mettre de l'ordre dans nos connoissances, parce qu'elles marquent à chaque idée sa classe. Voilà uniquement quel en doit être l'usage. — Les principes abstraits, même lorsqu'ils sont vrais et bien déterminés, ne sont pas proprement des principes, puisque ce ne sont pas des connoissances premières : la seule dénomination d'abstraits fait juger que ce sont des connoissances qui en supposent d'autres. — Ce sont des maximes qui ne renferment que ce que nous savons, et comme le peuple a des proverbes, ces prétendus principes sont les proverbes des philosophes, ils ne sont que cela. — *Traité des systêmes p.* 1. 6. 327. — Les principes de la seconde espèce sont des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne saurait d'ailleurs rendre raison. — On ne doit pas interdire l'usage des hypothèses aux esprits assez vifs pour devancer quelquefois l'expérience. — Mais on

doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires, et à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. — Si les suppositions ne paroissent pas impossibles, et si elles fournissent quelque explication des phénomènes connus, les philosophes ne doutent pas qu'ils n'aient découvert les vrais ressorts de la nature. — On ne doute pas que des suppositions d'abord arbitraires, ne deviennent incontestables par l'adresse avec laquelle on les a employées. *Ibid. p.* 3. 357. 4. Des faits constatés, voilà proprement les seuls principes des sciences. — Ce fait sera le principe du systême, parce qu'il en sera le commencement. *Ibid. p.* 8. *p.* 371. Mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain,... ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par des nouvelles expériences. *Essai sur l'or. etc. p.* 9.

2. Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connoissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou pour parler plus exactement des sensations, car dans le vrai les sens ne sont que cause occasionelle. Ils ne sentent pas, c'est l'ame seule qui sent à l'occasion des organes. *Traité des sens. Extrait raisonné p.* 3. Je ne sais pas comment Locke a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement possible de connaître si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière.... la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que pour résoudre cette question il faille connoître l'essence et la nature de la matière. *Essai s. l'or. etc. p.* 22. Si je vous demande pourquoi le corps est étendue, et pourquoi l'ame sent? plus y vous réfléchiriez et plus vous verrez que vous n'avez rien à répondre. Vous ignorez donc l'essence véritable de ces deux substances. Cependant vous considerez que toutes les qualités que vous voyez dans le corps

supposent l'étendue, et que toutes celles, que vous appercevez dans l'ame supposent la faculté de sentir. Vous pouvez donc regarder l'étendue comme l'essence seconde du corps et la faculté de sentir comme l'essence seconde de l'ame. — *De l'art de raisonner p.* 40. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être *un.* Or un amas de matière n'est pas un, c'est une multitude. — (L'étendue et la sensation sont deux propriétés incompatibles. — *Grammaire. Précis des leçons prélim. CXIII.*) — L'ame étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionelle. — L'ame peut donc absolument sans le secours des sens acquérir des connoissances. Avant le péché.... elle avoit des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire. — C'est cet état de l'ame que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connoître. *Essai etc. p.* 22. 23. 24. — Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il seroit plus exact de n'en reconnoître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées, que le canal par lequel elles découlent des sens. Cette inexactitude, quelque légère qu'elle paroisse, répand beaucoup d'obscurité dans son systême. — Aussi ce philosophe se contente-t-il de reconnoître que l'ame apperçoit, pense, doute etc.,.... que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations....; il paroît les avoir regardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice. *Tr. des sens. Extr. rais. p.* 13. 14.

3. Le mot idée exprime une chose que personne, j'ose le dire, n'a encore bien expliquée. C'est pourquoi on dispute sur leur origiue. Une sensation n'est point encore une idée tant qu'on ne la considère que comme un sentiment, qui se borne à modifier

l'ame. Si j'éprouve actuellement de la douleur, je ne dirai pas que j'ai l'idée de la douleur, je dirai que je la sens. Mais si je me rapelle une douleur que j'ai eue, le souvenir et l'idée sont alors une même chose, et si je dis que je me fais l'idée d'une douleur dont on me parle, et que je n'ai jamais ressentie, c'est que j'en juge d'après une douleur que j'ai éprouvée ou d'après une douleur que je souffre actuellement. — *Ibid. p.* 40. 41. Les sensations considérées comme représentant les corps, se nomment idées, mot qui dans son original n'a signifié que ce que nous entendons par image. *Grammaire p. LXVIII.* Le seul moyen d'acquérir des connoissances, c'est de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération et de les comparer sous tous les rapports possibles, ce que j'appelle analyser. *Essái etc. p.* 111.

4. Nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idée. Nous supposâmes encore que l'éxtérieur tout de marbre ne lui permettoit l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. Nous crûmes devoir commencer par l'odorat, parce que c'est de tous les sens celui qui paroît contribuer le moins aux connoissances de l'esprit humain. — Avec les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût et de la vue, l'homme se croiroit odeur, son, saveur, couleur, et ne prendroit aucune connoissance des objets extérieurs. — Les odeurs ne sont que ses propres modifications ou manières d'être. *Tr. d. sens. p.* 50. 29. 57. La perception ou l'impression occasionnée dans l'ame par l'action des sens est la première opération de l'entendement. — Ce sentiment... qui l'avertit du moins d'une partie de ce qui se passe en elle, je l'appelerai conscience. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu une même opération sous deux noms. — Entre plusieurs per-

ceptions dont nous avons en même temps conscience, il nous arrive souvent d'avoir plus conscience des unes que des autres.... cette opération s'appelle attention. *Essai de l'or. etc. p.* 38. 50. 42. A la première odeur la capacité de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe. Voilà ce que j'appelle attention. — L'attention qu'elle a donnée à l'odeur la retient, et il en reste une impression, plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire. — Les sensations actuelles de l'ouïe, du goût, de la vue et de l'odorat ne sont que des sentimens.... parce que l'ame ne peut les prendre que pour des modifications d'elle-même. Mais si ces sentimens n'existent que dans la mémoire qui les rappelle, ils deviennent des idées. *Tr. des sens. p.* 58. 61. 40. Lorsque notre statue est une nouvelle odeur, elle a donc encore présente celle qu'elle a été le moment précédent. Sa capacité de sentir se partage entre la mémoire et l'odorat. — Or les manières d'être ne peuvent se partager la capacité de sentir qu'elles ne se comparent, car comparer n'est autre chose que donner en même temps son attention à deux idées. Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement. — Un jugement n'est que la perception d'un rapport entre deux idées que l'on compare. *Ibid.* 61. 65. 66. La mémoire est une suite d'idées, qui forment une espèce de chaîne. C'est cette liaison qui fournit les moyens de passer d'une idée à une autre. — A la seconde sensation la mémoire de notre statue n'a pas de choix à faire, elle ne peut rappeler que la première. — Mais lorsqu'il y a eu une suite de modifications, la statue conservant le souvenir d'un grand nombre, sera portée à se retracer préférablement celles qui peuvent davantage contribuer à son bonheur, elle passera rapidement sur les autres, ou ne s'y arrêtera que malgré elle. *Ibid.* 68. 69. Il y a dans l'action de cette faculté deux degrés que nous pouvons fixer. — Elle con-

serve le nom mémoire lorsqu'elle ne rappelle les choses que comme passées, et elle prend le nom d'imagination lorsqu'elle les retrace avec tant de force, qu'elles paroissent présentes. *Ibid. p.* 78. Les modifications qui doivent plaire davantage à la statue ne sont pas toujours les dernières qu'elle a reçues. Elles peuvent se trouver au commencement ou au milieu de la chaîne de ses connoissances comme à la fin. L'imagination est donc souvent obligée de passer rapidement par-dessus les idées intermédiaires. — La liaison des idées ne suit donc pas le même ordre dans ses facultés. — Mais toutes ces chaînes ne se forment que par des comparaisons qui ont été faites de chaque anneau avec celui qui le précède et avec celui qui le suit.... Ce lien devient plus fort à proportion que l'exercice des facultés fortifie les habitudes de se souvenir et d'imaginer. *Ibid. p.* 82. 83. Abstraire c'est séparer une idée d'une autre à laquelle elle paroît naturellement unie. *Ibid. p.* 96. (L'action des sens suffit à la production de quelques idées abstraites. — Avec la seule vue, on n'a que l'idée abstraite de quelque couleur.... voilà tout l'artifice des idées que nous nous formons. — *L'art de penser p.* 93. 94.) Toutes ces abstractions se bornent à des modifications plus ou moins agréables et à d'autres plus ou moins désagréables. *Tr. d. sens. p.* 97. Notre statue étant capable de mémoire, elle n'est point une odeur qu'elle ne se rappelle en avoir été une autre. Voilà sa personalité, car si elle pouvoit dire moi, elle le diroit dans tous les instans de sa durée. *Ibid. p.* 118. Presque tout ce que j'ai dit sur les facultés de l'ame, en traitant de l'odorat, j'aurois pu le dire en commençant par tout autre sens, il est aisé de leur en faire l'application. *Ibid. p.* 123.

5. Il n'en est de la sensation de solidité comme des sensations de son, de couleur et d'odeur, que l'ame.... aperçoit naturellement comme des modifications où elle se trouve et ne trouve qu'elle;

puisque le propre de cette sensation est de représenter à-la-fois deux choses qui s'excluent l'une hors de l'autre, l'ame n'apercevra pas la solidité comme une de ces modifications où elle ne trouve qu'elle-même, elle l'apercevra nécessairement comme une modification où elle trouve deux choses qui s'excluent, et par conséquent elle l'apercevra dans ces deux choses. — Voilà donc une sensation par laquelle l'ame passe d'elle hors d'elle, et on commence à comprendre comment elle découvrira des corps. *Ibid. p.* 185. 186. La sensation actuelle comme passée de solidité est seule par elle-même tout à-la-fois sentiment et idée. Elle est sentiment par le rapport qu'elle a à l'ame qu'elle modifie, elle est idée par le rapport qu'elle a à quelque chose d'extérieur. Le toucher accoutumé à rapporter ses sensations au-dehors fait contracter la même habitude aux autres sens. Toutes nos sensations nous paroissent les qualités des objets qui nous environnent, elles les représentent donc, elles sont des idées. *Tr. d. sens. Extr. prél. p.* 41. L'attention dont elle est capable avec le toucher, produit donc des effets bien différens de l'attention, dont elle étoit capable avec les autres sens. Or cette attention qui combine les sensations, qui en fait au-dehors de tous, et qui réfléchissant pour ainsi dire d'un objet sur un autre, les compare sous différens rapports, c'est ce que j'appelle réflexion. Ainsi l'on voit pourquoi notre statue, sans réflexion avec les autres sens, commence à réfléchir avec le toucher. *Ibid. p.* 216. (La réflexion n'étant dans l'origine que l'attention même, on pourroit la concevoir de manière qu'elle auroit lieu avec chaque sens. *Ibid. note* 1. cf. *Essai etc. p.* 89. *Gramm. p. XCI.*). Un corps qu'elle touche, n'est à son égard que les perceptions de grandeur, de solidité, de dureté etc., qu'elle juge réunies, c'est là tout ce que le tact lui découvre, et elle n'a pas besoin pour former un pareil jugement de donner à ces qualités un sujet, un soutien ou, comme

parlent les philosophes, un substratum. Il lui suffit de les sentir ensemble. — Si l'on demande donc ce que c'est qu'un corps, il faut répondre: c'est cette collection de qualités que vous touchez. *Tr. des sens.* *p.* 217. 43. Le mot substance est un nom donné à une chose que nous savons exister, quoique nous n'en ayons point d'idée. *Gramm. LXX.* Les choses que nos idées ou nos sensations nous représentent dans le corps, se nomment qualités...., Or, puisque les sens nous représentent successivement les qualités, il dépend de nous de les considérer les unes après les autres. Nous pouvons donc les observer comme si elles existoient séparées de la substance qu'elle modifient.... c'est ce qu'on nomme une idée abstraite. *Ibid. LXX. LXXII.* Lorsque la statue étoit bornée aux autres sens, elle ne pouvoit faire des abstractions que sur ses propres manières d'être: elle en séparoit certains accessoires communs à plusieurs; elle en séparoit par exemple le contentement ou le mécontentement, qui les accompagnoient, et elle faisoit par ce moyen les notions générales des manières d'être agréables et des manières d'être désagréables. Mais actuellement qu'elle s'est accoutumée à prendre ses sensations pour les qualités des objets sensibles, c'est à dire pour des qualités qui existent hors d'elle et pour ainsi dire, par grouppes, elle peut les détacher chacune des collections dont elles font partie, les considérer à part, et former des abstractions sans nombre. *Tr. des sens. p.* 219. Ici les idées se divisent encore en deux espèces: j'appelle les unes sensibles, les autres intellectuelles. Les idées sensibles nous représentent les objets qui agissent actuellement sur nos sens; les idées intellectuelles nous représentent ceux qui ont disparu après avoir fait leur impression: ces idées ne diffèrent les unes des autres, que comme le souvenir diffère de la sensation. *Tr. des sens. p.* 43. Je me vois environné d'objets qui agissent tous sur moi, chacun à sa manière.... Mais ce moi qui prend de

la couleur à mes yeux, de la solidité sous mes mains, se connoît-il mieux pour regarder aujourd'hui comme à lui toutes les parties de ce corps auxquelles il s'intéresse, et dans lesquelles il croit exister? Je sais qu'elles sont à moi, sans pouvoir le comprendre, je me vois, je me touche, en un mot, je me sens, mais je ne sais ce que je suis, et si j'ai cru être son, saveur, couleur, odeur, actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire. *Ibid. p.* 415.

6. Toutes les vérités se bornent aux rapports qui sont entre des idées.... *Essai s. l'or. etc. p.* 491. Je distingue trois sortes d'évidence: l'évidence de fait, l'évidence de sentiment, l'évidence de raison. Nous avons l'évidence de fait toutes les fois que nous nous assurons des faits par notre propre observation. — Vous êtes capables de sensations, voilà une chose dont vous êtes sûr par l'évidence de sentiment. — Mais à quoi peut-on s'assurer d'avoir l'évidence de raison? A l'identité. — L'identité est donc le signe auquel on reconnoît qu'une proposition est évidente par elle-même, et on reconnoît l'identité lorsqu'une proposition peut se traduire en des termes qui reviennent à ceux-ci, le même est le même. *L'art de raisonner p.* 5. 6. 11. De toutes les opérations que nous avons décrites il en résulte une qui pour ainsi dire couronne l'entendement, c'est la raison. *Essai etc. p.* 139. Les opérations de l'entendement ne sont que la sensation même qui se transforme en attention, en comparaison, en jugement, en réflexion. *Gramm. XCVI.*

7. Sentir, et ne pas se sentir bien ou mal, sont des expressions tout-à-fait contradictoires. Par conséquent c'est le plaisir ou la peine qui occupent notre capacité de sentir. *Tr. des s. p.* 20. Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin, ou la connoissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouis-

sance lui est nécessaire. — C'est ainsi que le plaisir et la douleur déterminent toujours l'action de ses facultés. — Le souvenir d'avoir satisfait quelques-uns de ses desirs fait espérer à notre statue d'en pouvoir satisfaire d'autres. — Dès lors elle ne se borne plus à desirer, elle veut, car on entend par volonté un desir absolu et tel que nous pensons qu'une chose desirée est en notre pouvoir. *Ibid. p.* 72. 73. 95. Les mots bonté et beauté expriment les qualités par où les choses contribuent à nos plaisirs. Par conséquent tout être sensible a des idées d'une bonté et d'une beauté relatives à lui. En effet on appelle bon tout ce qui plaît à l'odorat et au goût, et on appelle beau tout ce qui plaît à la vue, à l'ouïe ou au toucher. Le bon et le beau sont encore relatifs aux passions ou à l'esprit. Ce qui flatte les passions est bon, ce que l'esprit goûte est beau, et ce qui plaît en même temps aux passions et à l'esprit, est bon et beau tout ensemble. *Tr. des sens. p.* 374. Si nous considérons, que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre et de durée, connoître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif, qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir ne sont que différentes manières de desirer, et qu'enfin être attentif et desirer ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'ame. *Ibid. p.* 122. Ces deux facultés, la volonté et l'entendement, se confondent dans une faculté plus générale, qu'on nomme la faculté de penser. — Enfin le mot pensée peut se dire en général de toutes les opérations de l'ame. *Gramm. XCIX.* L'entendement et la volonté ne sont donc que deux termes abstraits, qui partagent en deux classes les pensées. *Tr. des animaux p.* 623.

8. Mais, dira-t-on, les bêtes ont des sensations, et cependant leur ame n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai et la

lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait, et par conséquent il ne sauroit être pour elles la cause occasionelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. *Tr. des sens. p.* 51. Tel est en général le système des connoissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin, tout s'y execute par le même moyen, la liaison des idées. Les bêtes inventent donc.... Mais les bêtes ont infinement moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leurs besoins, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire de combinaisons de toute espèce. *Tr. des animaux p.* 530. 531. Il y a en quelque sorte deux moi dans chaque homme, le moi d'habitude et le moi de réflexion. — Le moi d'habitude suffit aux besoins qui sont absolument nécessaires à la conservation de l'animal. A la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent, mais comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses, elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct. *Ibid. p.* 555. L'amour propre est sans doute une passion commune à tous les animaux, et c'est de lui que naissent tous les autres penchans. Mais il ne faut pas entendre par cet amour le desir de se conserver. Pour former un pareil desir, il faut savoir qu'on peut périr. — L'amour propre par conséquent n'est pas pour l'homme le seul desir d'éloigner la douleur, c'est encore le desir de la conservation. *Ibid. p.* 594. 595.

9. Puisque les animaux n'ont qu'un language fort imparfait, elles sont à peu près bornées aux connoissances que chaque individu peut acquérir par lui-même.... Se copiant peu, elles contribuent foiblement à leur perfection réciproque. *Traité des animaux p.* 548. Pour développer entièrement les

ressorts de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire, il faut rechercher quels secours ces opérations retirent de l'usage des signes. Je distingue trois sortes de signes: 1° les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, en sorte qu'ils sont propres à les réveiller, 2° les signes naturels, ou les cris que la nature a établis pour le sentiment de joie, de crainte, de douleur etc., 3° les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées. — L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en rappelle le signe, celui-ci en rappelle d'autres, avec lesquels il a quelque rapport, ces derniers réveillent les idées auxquelles ils sont liés, ces idées retracent d'autres signes ou d'autres idées, et ainsi successivement. *Essai sur l'or. etc. p.* 75. 70. Chaque chose est une et on l'appelle par cette raison singulière ou individuelle. Paul et Pierre par exemple sont deux individus. — Nous ne pouvons avoir à parler à la rigueur que des idées individuelles. Que sont donc les idées générales? Ce sont les noms des classes que nous avons faites à mesure que nous avons senti le besoin de distribuer nos connoissances avec ordre. *Gramm. LXXVI. LXXXI.* Si nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions point d'idées abstraites, si nous n'avions point d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres, ni espèces; et si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. — Tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler. Parler, raisonner, se faire des idées générales ou abstraites, c'est donc au fond la même chose. *Logique p.* 133. 134.

IX. Belegstellen aus der Bienenfabel. *)

Zu §. 13.

1. The generality of Moralists and Philosophers have hitherto agreed that there could be no virtue without self denial. — *I*, 371. That there can be no virtue without self denial, this was the opinion of all the ancients, Lord Shaftesbury was the first that maintain'd the contrary. *II*, 105. Two systems cannot be more opposite than his Lordships and mine. His notions I confess are generous and refined, they are a high compliment to human Kind,... what pity it is that they are not true. — *I*, 372. There is an ambiguity in the word *good* which I would avoid; let us stick to that of virtuous, and then I affirm, that no action is such, which does not suppose and point at some conquest or other, some victory great or small over untaught nature, otherwise the epithet is improper. *II*, 107. — The author of the fable.,.. detects the corruption of our nature, and having shewn man to himself in various lights, he points indirectly at the necessity... of revelation and believing. — It cannot be denied that the ideas he (Lord Shaftesbury) had formed of the goodness and excellency of our nature, were as romantick and chimerical, as they are beautiful and amiable,... and that he seems to sap the foundation of all revealed religion with design of establishing heathen virtue on the ruins of Christianity *II*, 431. 432.

2. I cannot see, why the love of company, the strong desire after society should be construed so much in our favour, and alledged as a mark of some intrinsick worth in man not to be found in

*) Ich citire nach: *The fable of the bees etc. the sixth edition. London printed for J. Tonson* 1732. *Vol.* S.:

other animals. For to prove from it the goodness of our nature... this eagerness after company and aversion of being alone ought to have been most conspicuous and most violent in the best of their Kind,... the contrary of which is true. The weakest minds.... and the worthless.... will take up with any company rather than be without, whereas the man of sense and of knowledge:... will prefer their closet or a garden nay a common or a desert to the society of some men. — *I*, 391. 392. I intend now to investigate into the nature of society, and diving into the very rise of it make it evident, that not the good and amiable, but the bad and hateful qualities of man, his imperfections and the want of excellencies which other creatures are endued with, are the first causes that made man sociable beyond other animals the moment after he lost paradise, and that if he had remained in his primitive innocence, there is no shadow of probability, that he ever would have become that sociable creature he is now. *Ibid.* 395.

By society I understand a body politick in which man either subdued by superior force, or by persuasion drawn from his savage state is become a disciplin'd creature. — For if by society we only mean a number of people that without rule or government should keep together out of a natural affection to their species,..... then there is not in the world a more unfit creature for society than man; an hundred of them that should be all equals under no subjection or fear of any superior on earth could never live together awake two hours without quarreling. — To the fearful disposition and the aversion he has to his being disturbed are owing all the various projects and forms of government. *I*, 399 — 401. Neither the friendly qualities and kind affections, that are natural to man, nor the real virtues he is capable of acquiring by reason and self-denial are the foundation of society, but

that what we call evil in this world, moral as well as natural is the grand principle that makes us sociable creatures. *Ibid.* 428. Charity is that virtue by which part of that sincere love we have for ourselves is transferred pure and unmix'd to others, not tied to us by the bonds of friendship or consanguinity, and even meer strangers whom we have no obligation to nor hope or expect any thing from. If we lessen any ways the rigour of this definition, part of the virtue must be lost. — This virtue is often counterfeited by a passion of ours call'd pity or compassion, which consists in a fellow-feeling and condolence for the misfortunes and calamities of other; all mankind are more or less affected with it, but the weakest minds generally the most. It is raised in us, when the sufferings and misery of other creatures makes so forcible an impression on us as to make us uneasy. *Ibid.* 285. 287. The calm virtues recommanded in the Characteristicks are good for nothing but to breed drones,.... they would never fit him (man) for labour and assiduity *Ibid.* 382. The system, that virtue requires no self denial, is a vast inlet to hypocrisy: It will on all accounts furnish men with a more obvious handle and a greater opportunity of counterfeiting love of society and regard to the publick than ever they could have received from the contrary doctrine, viz. that there is no merit but in the conquest of the passions, nor any virtue without apparent self denial. *I*, 106. One of the greatest reasons why so few people understand themselves is, that most writers are always teaching men what they should be and hardly ever trouble their heads with telling them what they really are. As for my part without any compliment to the courteous reader or my self, I believe man to be a compound of various passions, that all of them, as they are provoked and come uppermost govern him by turns whether he will or no. *I*, *Introd.* — I sincerely believe that

it is chiefly self-love, that has gained this little treatise so many enemies; every one looks upon it as an affront done to himself, because it detracts from the dignity and lessens the fine notions he had conceived of mankind, the most worshipful company he belongs to. *I*, *p.* 257. — Honour and the christian religion make no couple, nec in una sede morantur. *II*, 93.. —

3. When we pronounce actions good or evil, we only regard the hurt or benefit the society receives from them, and not the person who commits them *I*, *p.* 274. I never said nor imagin'd that man could not be virtuous,.... but I own it is my sense, that no society can be rais'd into a rich and mighty kingdom or so rais'd subsist in their wealth and power for any considerable time without the vices of man. *I*, 255. The more he (man) loves peace and concord, the more charity he has for his neighbour and the more he shines in real virtue, there is no doubt, but that in proportion he is acceptable to God and man. But let us be just, what benefit can these things be of or what earthly good can they do, promote the wealth the glory and worldly greatness of nations. *Ibid.* 410. The great art to make a nation happy and what we call flourishing, consists in giving every body an opportunity of being employed *Ibid. p.* 215. We shall find either that laziness and content are very near a-kin or if there be a great difference between them, that the latter is more contrary to industry than the former *Ibid. p.* 275. Those who would derive every thing that is beneficial to the society from a good principle, ascribe the effects of emulation in school boys to a virtue of the mind,... if we look narrowly into it, we shall find, that the sacrifice of ease and pleasure is only made to envy. — Envy and emulation have kept more men in bounds and reform'd more ill husbands,.. than all the sermons that have been preached since the time of the Apostles.

Ibid. 143. 145. Avarice notwithstanding it is the occasion of so many evils, is yet very necessary to the society. — The prodigal is a blessing to the whole society, and injures nobody but himself. — Frugality is like honesty a mean starving virtue, a dreaming virtue, that employs no hand, and therefore very useless in a trading country. *Ibid. p.* 100. 104. 105. — To say that if all men were truly virtuous, they might, without any regard to themselves, consume as much out of zeale to serve their neighbours and promote the publick good, as they do now out of self-love and emulation, is a miserable shift and an unreasonable supposition. *Ibid.* 138. Honour in its figurative sense is a chimera without truth and being, an invention of moralists aut Politicians. — *Ibid. p.* 216. If some great men had not a superlative pride and every body understood the enjoyment of life, who would be a Lord Chancellor of England?... — The only thing of weight that can be said against modern honour is, that it is directly opposite to religion. The one bids you bear injuries with patience, the other tells you if you don't resent them you are not fit to live. — *p.* 244. 245. It is impossible, that a society can long subsist and suffer many of its members to live in idleness and enjoy all the ease and pleasure they can invent without having at the same time great multitudes of people that to make good this defect will condescend to the quite the reverse and by use and patience inure their bodies to work for others and themselves besides. — If no body did want, no body would work. — Knowledge both enlarges and multiplies our desires and the fewer things a man wishes for, the more easily his necessities may be supply'd. — A servant can have no unfeign'd respect for his master as soon as he has sense enough to find out that he serves a fool. *p.* 326 — 330. — As by discouraging idleness with art and steadiness you may compel the poor to la-

bour without force, so by bringing them up in ignorance you may inure them to real hardships without being ever sensible themselves that they are such. — No Physician would treat a man in a lethargy as if he was sick for want of rest, or prescribe in a dropsy what should be administred in a diabetes. In short: Russia has too few knowing men, and Great Britain too many. *p.* 363. 370. — My friend (the author) demonstrates in the first place that the national happines, which the generality wish and pray for is wealth and power, glory and worldly greatness, to live in ease in affluence and splendor at home and to be fear'd courted and esteem'd abroad; in the second, that such a felicity is not to be attain'd to without avarice, profuseness, pride, envy, ambition and other vices. The latter being made evident beyond contradiction, the question is not whether it is true, but whether this happiness is worth having at the rate it is only to be had at, and whether any thing ought to be wish'd for which a notion cannot enjoy unless the generality of them are vicious. *II. p.* 103.

X. Belegstellen aus Helvetius.*)

Zu §. 13.

Pour pouvoir donner une idée juste et précise de ce mot „esprit,“ et des différentes acceptions dans lesquelles on le prend, il faut d'abord considérer l'esprit en lui même. Ou l'on regarde l'esprit comme l'effet de la faculté de penser (et l'esprit n'est en ce sens que l'assemblage des pensées d'un homme) ou on le considère comme la faculté même de penser. *De l'esprit discours I. p.* 11. Il n'est

*) Ich citire nach: Oeuvres complètes de Mr. Helvetius, aux Deux-Ponts chez Sanson et Comp. 1784. 6 Vol. 12.

point de mots parfaitement synonymes. Cette vérité ignorée des uns, oubliée des autres a fait souvent confondre l'esprit et l'ame. — Si l'ame et l'esprit étoient une et la même chose ... il faudroit admettre plus d'ame dans l'adulte, ... supposition absolument gratuite et inutile lorsqu'on distingue l'esprit de l'ame ou du principe de vie. ... Rassemblons ... les différences les plus remarquables entre l'ame et l'esprit. La première c'est qu'on naît avec toute son ame et non avec tout son esprit La seconde c'est qu'on peut perdre l'esprit de son vivant et qu'on ne perd l'ame qu' avec la vie. La troisième c'est que la pensée n'est pas nécessaire à l'existence de l'ame. L'existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir; cette faculté est l'ame elle-même. D'où je conclus, que si l'ame n'est pas l'esprit, l'esprit est l'effet de l'ame ou de la faculté de sentir. *De l'homme Sect. II. chapt.* 2. *p.* 101. 104. 109. 110. Cette question (si l'ame est une substance sprirituelle ou matérielle) n'entre pas nécessairement dans le plan de mon ouvrage. Ce que j'ai à dire de l'esprit s'accorde égalenient bien avec l'une et l'autre de ces hypothèses. *De l'esprit Disc. I p.* 16. — Pour savoir ce que c'est que l'esprit ..., il faut connoître, quelles sont les causes productrices de nos idées. Nous avons en nous deux facultés, ou si je l'ose dire deux puissances passives, dont l'existence est généralement et distinctement reconnue. L'une est la faculté de recevoir les impressions différentes, que font sur nous les objets extérieurs, on la nomme sensibilité physique. L'autre est la faculté de conserver l'impression que ces objets ont faite sur nous, on l'appelle mémoire, et la mémoire n'est qu'une sensation continuée, mais affoiblie. Ces facultés, que je regarde comme les causes productrices de nos pensées, et qui nous sont communes avec les animaux, ne nous fourniroient cependant qu'un très petit nombre d'idées, si elles n'étoient jointes en

nous à une certaine organisation extérieure. — C'est en combinant toutes les différences dans le physique de l'homme et de la bête, qu'on peut expliquer pourquoi la sensibilité et la mémoire, facultés communes aux hommes et aux animaux, ne sont pour ainsi dire, dans ces derniers que des facultés stériles. *Ibid. p.* 12. 14. Tous les mots .... qu'on peut regarder comme la collection de toutes les pensées des hommes nous rappellent ou des images, tels sont les mots chêne, océan, soleil, ou désignent des idées, c'est à dire les divers rapports que les objets ont entr'eux ... *Ibid. p.* 20. Tout l'esprit .. consiste à comparer et nos sensations et nos idées, c'est-à-dire à voir les ressemblances et les différences, les convenances et les disconvenances qu'elles ont entr'elles. Or comme le jugement n'est que cette appercevance elle-même, ou du moins que le prononcé de cette appercevance, il s'ensuit que toutes les opérations de l'esprit se réduisent à juger. *Ibid. p.* 21. Lorsque par une suite de mes idées ou par l'ébranlement que certains sons causent dans l'organe de mon oreille, je me rappelle l'image d'une chêne; alors mes organes intérieurs doivent nécessairement se trouver à-peu-près dans la même situation où ils étoient à la vue de ce chêne. Or, cette situation doit incontestablement produire une sensation, il est donc évident que se ressouvenir c'est sentir. *Ibid. p.* 20. Mais qu'est ce que comparer? c'est observer alternativement et avec attention l'impression différente que font sur moi ces deux objets présens ou absens ..... Tout jugement n'est donc que le recit de deux sensations, ou actuellement éprouvées, ou conservées dans ma mémoire .... Je répéterai d'après ce que j'ai dit ci-dessus, que dans tous les cas, juger est sentir. *De l'homme Sect. II chap.* 4. *p.* 113. 114. 115. Pourquoi donc admettre en nous une faculté de juger distincte de la faculté de sentir? *Ibid. p.* 115. — La mémoire est le magasin où se déposent les sensations les faits

et les idées dont les diverses combinaisons forment ce qu'on appelle esprit. — *De l'espr. Disc. III. p.* 15. La science n'est que le souvenir ou des faits, ou des idées d'autrui, l'esprit, distingué de la science, est donc une assemblage d'idées neuves quelconques. *Ibid. Disc. II. p.* 59. —

2. Il faut distinguer deux sortes des passions. Il en est qui nous sont immédiatement données par la nature; il en est aussi que nous ne devons qu'à l'établissement des sociétés. *De l'esprit Disc. III p.* 79. Le moment où la passion se réveille le plus fortement en nous est ce qu'on appelle le sentiment. Aussi n'entend on par passion qu'une continuité de sentimens de même espèce. — Conséquemment à ces deux espèces des passions je distinguerai deux espèces de sentimens. Les uns ont rapport aux passions de la première espèce, c'est-à-dire à nos besoins physiques, ils reçoivent le nom de sensations: les autres ont rapport aux passions factices, et sont particulièrement connus sous le nom de sentimens. *Disc. IV. p.* 24. 25. — Toute comparaison des objets entr'eux suppose attention; toute attention suppose peine, et toute peine un motif pour se la donner. — Il résulte, que tous les jugemens occasionés par la comparaison des objets entr'eux, supposent en nous intérêt de les comparer. Or, cet intérêt nécessairement fondé sur l'amour de notre bonheur, ne peut être qu'un effet de la sensibilité physique; puisque toutes nos peines et nos plaisirs y prennent leur source. Cette question examinée, j'en conclurai que la douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes. *De l'homme p.* 121. 125. L'expérience ... nous apprend que la paresse est naturelle à l'homme, que l'attention le fatigue et le peine, qu'il gravite sans cesse vers le repos comme le corps vers un centre, qu'attiré sans cesse vers ce centre il s'y tiendroit fixement attaché, s'il n'en étoit à chaque instant repoussé par deux sortes de forces, qui con-

trebalancent en lui celles de la paresse et de l'inertie, et qui lui sont communiquées l'une par les passions fortes et l'autre par la haine de l'ennui. L'ennui est dans l'univers un ressort plûs général et plus puissant qu'on ne l'image. De toutes les douleurs c'est sans contredit la moindre mais enfin c'en est une. *De l'esprit Disc. III. p.* 46. 47.

3. La perfection plus ou moins grande des organes des sens n'influe en rien sur la justesse de l'esprit, si les hommes quelque impression qu'ils reçoivent des mêmes objets, doivent cependant toujours appercevoir les mêmes rapports entre ces objets. *Ibid. Disc. III. p.* 12. En supposant même que l'inégale étendue de mémoire qu'on remarque dans les hommes fût entièrement l'ouvrage de la nature, et fût aussi considérable en effet qu'elle est en apparence, je dis, qu'elle ne pourroit influer en rien sur l'étendue de leur esprit .... parce que tout homme est doué d'une mémoire suffisante pour s'élever au plus haut degré d'esprit. *Ibid. p.* 18. Tous les hommes comme je m'étois proposé de le prouver sont donc en général susceptibles d'un degré de passion plus que suffisant pour les faire triompher de leur paresse, et les douer de la continuité d'attention à laquelle est attachée la supériorité des lumières. La grande inégalité d'esprit qu'on apperçoit entre les hommes dépend donc uniquement et de la différente éducation qu'ils reçoivent et de l'enchaînement inconnu et divers des circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés *Ibid. p.* 199. C'est donc à l'éducation, prise dans toute l'étendue du sens qu'on peut attacher à ce mot et dans lequel même l'idée du hasard se trouve comprise, qu'on peut rapporter l'inégalité des esprits. *De l'homme IV. p.* 83. La conclusion générale de ce que j'ai dit de l'esprit ... c'est qu'uniquement soumise à son intérêt chaque société mesure sur l'échelle de ce même intérêt le degré d'estime qu'elle accorde aux différens gens d'idées et d'esprits. *De l'esprit Disc.*

II. p. 134. Remontons jusqu' à l'étymologie du mot *génie*, puisque c'est communément dans ces étymologies que le public manifeste les idées qu'il attache aux mots. Celui de génie dérive de gignere, ingigno, j'enfante, je produis, il suppose toujours invention, et cette qualité est la seule qui appartienne à tous les génies différens. — Pour obtenir le titre d'homme de génie, il faut que cette invention porte sur des objets généraux et intéressans pour l'humanité. — L'homme de génie est donc en parti l'oeuvre du hasard, c'est le hasard ..... qui fait naître l'homme de génie dans l'instant, où les vérités, déjà rapportées lui donnent des principes généraux et lumineux. *Ibid. Disc. IV. p.* 7. *p.* 15.

4. J'ai cru, qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique. *De l'espr. Préface p.* 6. J'exposerai les deux sentimens qui sur ce sujet ont jusqu' à présent partagé les moralistes: Les uns soutiennent, que nous avons de la vertu une idée absolue et indépendante des siècles et des gouvernemens divers, que la vertu est toujours une et toujours la même. Les autres soutiennent, au contraire, que chaque nation s'en forme une idée différente. *Disc. II. p.* 151. Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. — Ainsi la probité, par rapport à un particulier, n'est conformément à ma définition que l'habitude des actions personellement utiles à ce particulier. *Ibid. p.* 69. 70. Je conviens que la vue nette de l'indifférence de presque tous les hommes à notre égard, est un spectacle affligeant pour notre vanité, mais enfin il faut prendre les hommes comme ils sont: s'irriter contre les effets de leur amour-propre c'est se plaindre des giboulées du printems, des ardeurs de l'été, des pluies de l'automne, et des glaces de l'hiver. *Ibid. p.* 50. S'il existoit une probité par rapport à l'univers, cette probité ne seroit que l'habitude des actions

utiles à toutes les nations. — Il n'est point de probité pratique par rapport à l'univers. *Ibid. p.* 268. Ainsi la probité que je regarde comme la vertu mise en action n'est chez tous les peuples et dans tous les gouvernemens divers que l'habitude des actions utiles à sa nation. *Ibid. p.* 159. Je donne le nom de vertus de préjugé à toutes celles dont l'observation exacte ne contribue en rien au bonheur public. — Ces fausses vertus sont dans la plupart des nations plus honorées que les vraies vertus, et ceux qui les pratiquent, en plus grande vénération que les bons citoyens. — Conséquemment à ces deux différentes espèces de vertu je distinguerai deux différentes espèces de corruption des moeurs, l'une que j'appellerai corruption religieuse, et l'autre corruption politique. *Ibid. p.* 160. 165. La corruption religieuse de moeurs peut comme l'histoire le prouve, s'allier souvent à la magnanimité, à la grandeur d'ame, à la sagesse, aux talens, enfin à toutes les qualités qui forment les grands hommes. *Ibid. p.* 174. Ce principe posé, il est évident que la morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation, d'où je conclus que pour se rendre utiles à l'univers, les philosophes doivent considérer les objets du point de vue d'où le législateur les contemple. 182. Quel autre motif (que l'amour propre) pourroit déterminer un homme à des actions généreuses? Il lui est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien, que d'aimer le mal pour le mal. *Ibid. p.* 91. Il faut d'une main hardie briser le talisman de ces génies malfaisaus, découvrir aux nations les vrais principes de la morale, leur apprendre qu'insensiblement entraînées vers le bonheur apparent ou réel, la douleur et le plaisir sont les seuls moteurs de l'univers moral, et que le sentiment de l'amour de soi est la seule base sur laquelle on puisse jeter les fondemens d'une morale utile. *Ibid.* 256. Tout l'art du législateur consiste à forcer les hommes par le sentiment de

l'amour d'eux mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres. — *Ibid.* 265. C'est en substituant le langage de l'intérêt au ton de l'injure, que les moralistes pourroient faire adopter leurs maximes. *Ibid. p.* 180.

XI. Belegstellen aus Diderot. *)

Zu §. 14.

1. Il y a des gens dont il ne faut pas dire qu'ils craignent Dieu, mais bien qu'ils en ont peur. Sur le portrait qu'on me fait de l'être suprême, sur son penchant à la colère, sur la rigueur de ses vengeances, ... l'ame la plus droite seroit tentée de souhaiter qu'il n'existât pas. L'on seroit assez tranquille en ce monde, si l'on étoit bien assuré que l'on n'a rien à craindre dans l'autre: la pensée qu'il n' y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne, mais bien celle qu'il y en a un tel que celui qu'on me peint. Il ne faut imaginer Dieu ni trop bon ni méchant. La justice est entre l'excès de la clémence et la cruauté, ainsi que les peines finies sont entre l'impunité et les peines éternelles. *Pensées philos. VIII. IX. X. p.* 78. 79. La superstition est plus injurieuse à Dieu que l'Athéisme. — Le Déiste seul peut faire tête à l'Athée. Le superstitieux n'est pas de sa force. Son Dieu n'est qu'un être d'imagination. *Ib. XII. XIII. p.* 79. 80. Ce n'est que dans les ouvrages de Newton, de Muschenbroeck etc. ... qu'on a trouvé ces preuves satisfaisantes de l'existence d'un être souverainement intelligent. Grace aux travaux de ces grands hommes, le monde n'est

---

*) Ich citire nach: Collection complette des Oeuvres philosophiques literaires et dramatiques de Mr. Diderot. Londres 1773. 6 Bde. 8. Mémoires correspondance et ouvrages inédits de Diderot etc. Paris 1830. 4 Bde. 8.

plus un Dieu, c'est une machine qui a ses roues, ... c'est à la connoissance de la nature qu'il étoit réservé de faire des vrais Déistes. *Ibid. XVIII. XIX. p.* 82. 83. Je distingue les Athées en trois classes. Il y en a quelques-uns qui vous disent nettement, qu'il n'y a point de Dieu et qui le pensent, ce sont les *vrais Athées;* un assez grand nombre qui ne savent qu'en penser et qui décideroient volontiers la question à croix ou pile ce sont les *Athées Sceptiques;* beaucoup plus qui voudroient qu'il n'y en eût point, qui font semblant d'en être persuadés, qui vivent comme s'ils l'étoient, ce sont les *fanfarons du parti.* Je déteste les Fanfarons ils sont faux; je plains les vrais Athées, toute consolation me semble morte pour eux; et je prie Dieu pour les Sceptiques, ils manquent de lumières. *Ibid. XXII. p.* 87. Le Déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'ame et ses suites; le Sceptique n'est point décidé sur ses articles; l'Athée les nie. *Ibid. XXIII.* J'ai commencé par la nature, qu'ils ont appelée ton ouvrage, et je finirai par toi, dont le nom sur la terre est Dieu. O Dieu, je ne sais si tu es, mais je penserai comme si tu voyois dans mon ame, j'agirai comme si j'étois devant toi. — Je ne te demande rien dans ce monde, car le cours des choses est nécessaire par lui-même si tu n'es pas ou par ton décret, si tu es. J'espère à tes récompenses dans l'autre monde, s'il y en a un etc. — Puisque Dieu a permis, ou que le méchanisme universelle, qu'on appelle le destin a voulu, etc. — *Pensées sur l'interprétation de la nature. Prière p.* 73. 74. — L'être intelligent selon lui (le Déiste) n'est point un mode de l'être corporel. Selon moi il n'y a aucune raison de croire que l'être corporel soit un effet de l'être intelligent. Il s'ensuit donc de son aveu et de mon raisonnement, que l'être intelligent et l'être corporel sont éternels, que ces deux substances composent l'univers et que l'univers est Dieu. — On pèse actuel-

lement nos raisons, et si l'on y prononce jamais un jugement définitif, je t'instruirai. *Promenade du Sceptique. L'allée des Maroniers* p. 340. 342. Il n'y a point de Sceptique, puisqu' à l'exception des questions des Mathématiques qui ne comportent pas la moindre incertitude, il y a du pour et du contre dans toutes les autres. La balance n'est donc jamais égale et il est impossible qu'elle ne penche pas du côté où nous croyons le plus de vraisemblance. *Rêve d'Alembert. p.* 127. Il n'y a qu' un seul grand individu c'est le tout *Ibid.* 156.

2. L'homme présente des phénomènes qui ne peuvent pas avoir le corps pour l'unique cause. Ce principe d'activité que nous trouvons en nous mêmes, paroît être en opposition avec cette indifférence au repos ou au mouvement qui est reconnue dans la matière. L'unité du sentiment, la simplicité de ce qui constitue le Moi, ne sauroient convenir à une substance que nous ne concevons que comme un composé de parties aussi distinctes l'une de l'autre, qu'un être peut l'être d'un autre être. — Le sentiment n'appartient pas à la matière en général, cela est évident. Il n'appartient pas non plus à aucune partie assignable, puisque le sentiment seroit multiple, ce qui est faux. La substance sentante n'est donc pas matérielle. — Si la substance sentante est immatérielle, les causes de la dissolution du corps ne doivent pas la détruire. La nature des choses permet donc d'admettre qu'il est possible que l'ame survive à la dissolution du corps. Il y a plus. L'existence des ames est un fait: pour les détruire il faudroit un acte du créateur aussi positif que l'acte qui les a fait exister. Or nous ne voyons aucune raison de cet anéantissement, la conservation des ames est donc non seulement possible mais encore probable. *Principes de Philosophie Morale. CXXXV — CXXXVII. CXLI — CXLII. CXLV — CXLVI.* Ci c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente.

„Pourquoi non?" — Je voudrais bien que vous me dissiez quelle différence vous mettez entre l'homme et la statue, entre le marbre et la chair,.... l'un n'est pas l'autre. „Comme ce que vous appelez la force vive n'est pas la force morte." — Une sensibilité active qui se caractérise par certaines actions remarquables dans l'animal et peut-être dans la plante, et une sensibilité inerte dont on serait assuré par le passage à l'état de sensibilité active? „A merveille. Vous l'avez dit." — *Le rêve de d'Alemb. p.* 104. 105. Sans concevoir la nature de sensibilité ni celle de la matière, je vois que la sensibilité est une qualité simple, une, indivisible et incompatible avec un sujet ou suppôt divisible. „Galimatias métaphysico-théologique. Quoi! est ce „que Vous ne voyez pas que toutes les qualités, „toutes les formes sensibles, dont la matière est „revêtue sont essentiellement indivisibles? Il n'y a „ni plus ni moins de l'impénétrabilité. Il y a la „moitié d'un corps rond, mais il n'y a pas la moi-„tié de la rondeur." — *Ibid. p.* 122. Vous faites de l'entendement du philosophe un être distinct de l'instrument, une espèce de musicien qui prête l'oreille aux cordes vibrantes, et qui prononce sur leur consonance au leur dissonance. „Il se peut que „j'aie donné lieu à cette objection, que peut-être „vous ne m'eussiez pas faite si vous eussiez con-„sidéré la différence de l'instrument philosophe et „de l'instrument clavecin. L'instrument philosophe „est sensible, il est en même temps le musicien et „l'instrument." *Ibid. p.* 117. Comment suis-je resté moi pour les autres et pour moi?.... „C'étoit par la mémoire qu'il étoit lui pour les autres et pour lui." — *Ibid. p.* 188. 189. Et qu'est-ce donc que la mémoire? La propriété du centre le sens spécifique de l'origine du réseau, comme le vue est la propriété de l'oeil. *Ibid. p.* 203. Qu'est-ce que cette liberté, qu'est-ce que cette volonté de l'homme?.... „La dernière impulsion du désir et de l'a-

version, le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu' au moment où l'on est *Ibid.* 213. „Après cela je ne vous dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause en nous; très compliquée, mais une. Necessaire? Sous doute. — Mais le vice et la vertu?.... „On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire, l'autre à l'ignominie.“ — Et l'estime de soi, et la honte et le remords? „Puerilité fondée sur l'ignorance et la vanité d'un être qui s'impute à lui-même le mérite ou le démérite d'un instant nécessaire.“ — *Ibid. p.* 214. 215. „Bon soir, mon ami, et memento quia pulvis es et in pulverem reverteris.“ Cela est triste. „Et nécessaire. Accordez à l'homme, je ne dis pas l'immortalité, mais seulement le double de sa durée, „et vous verrez ce qui en arrivera.“ *Ibid. p.* 129. L'individu passe, mais l'espèce n'a point de fin, et voilà ce qui justifie l'homme qui se consume, l'holocauste immolé sur les autels de la postérité. *Lettres à Falconet p.* 363. Le sentiment de l'immortalité, le désir de s'illustrer chez la postérité.. tend à emouvoir le coeur etc. *Ibid. p.* 212. L'animal n'existe que dans le moment, il ne voit rien au-delà: l'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir; dans le passé pour s'instruire, dans le présent pour jouir, dans l'avenir pour se le préparer glorieux à lui-même et aux siens. *Ibid. p.* 360.

XII. Belegstellen aus La Mettrie *)

Zu §. 14.

1. Je me propose de prouver que la Philosophie toute contraire qu'elle est à la Morale et à la Religion non seulement ne peut détruire ces deux liens de la sociéte, comme on le croit communément, mais ne peut que les resserrer et les fortifier de plus en plus. *Disc. prél. III.* La philosophie aux recherches de laquelle tout est soumis est soumise elle-même à la nature, comme une fille à sa mère. — Tout ce qui n'est pas épuisé dans le sein même de la nature, tout ce qui n'est pas phénomènes, causes, effets, science des choses en un mot, ne regarde en rien la philosophie, et vient d'une source qui lui est étrangère *Ibid. V.* Puisque la morale tire son origine de la Politique comme les loix et les bourreaux, il s'ensuit qu'elle n'est point l'ouvrage de la nature, ni par conséquent de la philosophie ou de la raison, tous termes synonymes *Ibid. VII.* Le poison est dans les écrits des philosophes comme le bonheur dans les chansons ou comme l'esprit dans les bergers de Fontenelle. — Or qu'est ce que renverser dans une hypothèse les usages introduits et accrédités dans la vie civile. C'est n'y point toucher réellement et les laisser dans toute leur vigueur. — Il n'en est pas des spéculation philosophiques aux principes reçus dans le monde et à la croyance nécessaire à la sûrete du commerce des hommes comme de la théorie de la Médecine à la pratique de cet art. *Ibid. p. XI. XII.*

2. Il n'y a aucune relation nécessaire entre ne croire qu'un Dieu ou n'en croire aucun et être un mauvais citoyen. *Ibid. XXVII.* Ce n'est pas que je révoque en doute l'existence d'un être su-

---

*) Ich citire: Oeuvres philosophiques. — Deus nobis haec otia fecit. Virg. à Londres chez Jean Nourse MDCCLI.

prême, il me semble au contraire que le plus grand degré de probabilité est pour elle mais comme cette existence ne prouve pas plus la nécessité d'un culte que toute autre c'est une vérité théorique, qui n'est guères d'usage dans la pratique. *L'homme machine* 48. Non seulement je pense qu'une société d'Athées Philosophes se soutiendroit très bien, mais je crois qu'elle se soutiendroit plus facilement qu'une société de dévots, toujours prêts à sonner l'allarme sur le mérite et la vertu des hommes souvent les plus doux et les plus sages. *Disc. prél. XXIX.* Cependant, reprit-il, l'univers ne sera jamais heureux à moins qu'il ne soit Athée. Voici quelles étoient les raisons de cet abominable homme. Si l'Athéisme disoit-il était généralement répandu, toutes les branches de la religion seroient alors détruites et coupées par la racine. Plus de guerres théologiques, plus des soldats de la religion, soldats terribles! la nature infectée d'un poison sacré, reprendrait ses droits et sa pureté. Sourds à toute autre voix les mortels tranquilles ne suivroient que les conseils spontanés de leur propre individu, les seuls qu'on ne méprise point impunément et qui peuvent seuls nous conduire au bonheur par les agréables sentiers de la vertu. *L'homme machine p.* 53.

3. Mais écrire en Philosophe c'est enseigner le Matérialism! Eh bien! Quel mal? Si ce matérialisme est fondé, s'il est l'évident résultat de toutes les observations et expériences des plus grands philosophes et médecins; — *Disc. prel: XV.* Je réduis à deux les systèmes des Philosophes sur l'ame de l'homme. Le prémier et le plus ancien est le système du matérialisme, le second est celui du Spiritualisme. — L'excellence de la raison ne dépend pas d'un grand mot vuide de sens (l'immatérialité) mais de sa force, de son étendue ou de se clairvoyance. Ainsi une ame de boue, qui découvriroit comme d'un coup d'oeil les rapports et les suites d'une infinité des idées difficiles à saisir, seroit évidemment pré-

férable à une ame sotte et stupide qui seroit faite des élemens les plus précieux. Ce n'est pas être philosophe que de rougir avec Pline de la misère de notre origine. *L'homme machine* 9. 11. L'ame n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée et dont un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous, *Ibid. p.* 54. Le cerveau a ses muscles pour penser comme les jambes pour marcher. *Ibid. p.* 59. L'organisation est le premier mérite de l'homme. — Si l'organisation est un mérite et le premier mérite et la source de tous les autres, l'instruction est le second. — Si le cerveau est à la fois bien organisé et bien instruit, c'est une terre féconde parfaitement ensemencée. — *Ibid.* 34. 35. 36. Je me sers toujours du mot imaginer parce que je crois que tout s'imagine et que toutes les parties de l'ame peuvent être justement réduites à la seule imagination,..... ou cette partie fantastique du cerveau... *Ibid.* 32. 33. Malgré toutes les prérogatives de l'homme sur les animaux c'est lui faire honneur que de le ranger dans la même classe. Il est vrai que jusqu' à un certain age il est plus animal qu'eux, parce qu'il apporte moins d'instinct en naissant. *Ibid.* 39. On peut s'assurer que l'homme non seulement n'est point entièrement une plante mais n'est pas même un animal comme un autre. Faut il en répéter la raison? C'est qu'ayant infinement plus de besoins, il falloit qu'il eût infinement plus d'esprit. *L'homme plante p.* 269.

4. Savez vous pourquoi je fais encore quelque cas des hommes? C'est que je les crois sérieusement des machines. Dans l'hypothèse contraire j'en connois peu dont la société fût estimable. Le matérialisme est l'antidote de la Misanthropie. On ne fait point de si sages réflexions sans en tirer quelque avantage pour soi-même, c'est pourquoi le Philosophe opposant à ses propres vices la même égide, qu'à l'adversité n'est pas plus intéreurement déchiré

par la malheureuse nécessité de ses mauvaises qna-lités, qu'il n'est vain et glorieux de ses bonnes. — Comme il ne s'est pas fait lui-même si les ressorts de sa machine jouent mal, il en est faché, il en gémit en qualité de bon citoyen, comme philosophe il ne s'en croit point responsable. *Système d'Epicure p.* 348. La mort est la fin de tout, après elle je le répète, un abîme un néant éternel tout est dit, tout est fait, la somme des biens la somme des maux est égale, plus de soins, plus d'embarras, plus de personnage à représenter, la farce est jouée! — Ceux qui par un malheur d'organisation déplorable s'ennuieront au beau spectacte de l'univers, je les prierai d'y rester, — Je ferai envisager aux simples les grands biens que la religion promet,.... et les tourmens éternels dont elle menace,.... Les autres, ceux pour qui la religion n'est que ce qu'elle est, une fable,.... je tacherai de les séduire par des sentimens généreux.... *Ibid. p.* 356. Jouissons du présent, nous ne sommes que ce qu'il est. — Différer de se réjouir jusqu' à l'hiver de ses ans c'est attendre dans un festin pour manger qu'on ait desservi. *Ibid.* 359. Nous n'avons pas originairement été faits pour être Savans, c'est peut-être par une espèce d'abus de nos facultés organiques, que nous le sommes devenus. — La nature nous a tous créés uniquement pour être heureux, oui tous, depuis le ver qui rampe jusqu'à l'aigle qui se pend dans la nue. *L'homme machine p.* 47.

XII. Belegstellen aus dem Système de la Nature *).

Zu §. 15.

1. L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement. I. p. 10. — Des matières très variées et combinées d'une infinité de façon reçoivent et communiquent sans cesse des mouvemens divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées qui en sont des suites nécessaires constituent pour nous les essences des êtres, et c'est de ces essences diverses que résultent les différens ordres rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons *la nature*. I. p. 10. Une cause est un être qui met un autre en mouvement, ou qui produit quelque changement en lui, l'effet est le changement qu'un corps produit dans un autre à l'aide du mouvement.... A parler strictement il n'y a point de mouvemens spontanés dans les différens corps de nature, vû qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres. *p*. 13. 16. L'observation réfléchie doit nous convaincre que tout dans la nature est dans un mouvement continuel, qu'il n'est aucune de ses parties qui soit dans un vrai repos. — Mais nous dira-t-on, d'où cette nature a-t-elle reçu son mouvement? Nous répondrons que c'est d'elle même, puisqu'elle est le grand tout hors duquel conséquemment rien ne peut exister. *p*. 21. Son mouvement découle aussi nécessairement de son existence que son étendue, sa forme, sa pesanteur etc. Il est évident, que si par matière l'on entend ce qu'elle

*) Ich citire die Londner Ausgabe von 1770. 2 Bde 8vo.

n'est pas,.. on ne pourra lui attribuer les phénomènes dont nos yeux sont témoins. Mais si par la nature nous entendons ce qu'elle est véritablement,... nous serons forcés de reconnaître que la nature doit se mouvoir elle même. — Nous avons démontré, que la matière n'étoit point morte, que la nature essentiellement agissante et nécessairement existante avoit assez d'énergie pour produire tous les êtres qu'elle renferme et tous les phénomènes que nous voyons. *II, p.* 171. 172. 333. — Parmi les matières que nous voyons, les unes sont constamment disposées à s'unir tandis que d'autres sont incapables d'union. — C'est sur cette disposition des matières et des corps les uns rélativement aux autres que sont fondées les façons d'agir que les physiciens désignent sous les noms d'attraction et de répulsion, de sympathie et d'antipathie, d'affinités ou de rapports. *I, p.* 45. 46. — C'est au mouvement seul que sont dus les changemens les combinaisons, les formes, en un mot toutes les modifications de la matière *p.* 34. (Les loix du mouvement sont) invariables parce qu'elles ne pourroient changer sans qu'il se fit un renversement dans l'essence même des êtres. *p.* 17. La nature n'a point de but, elle existe nécessairement. — — C'est nous qui avons un but,... c'est sur ce but que nous réglons toutes les idées que nous nous formons. – Toutes ses opérations, ses mouvemens, ses oeuvres sont des suites nécessaires de son existence nécessaire. *II, p.* 177. 178. — C'est dans notre esprit seul qu'est le model de ce que nous nommons ordre ou désordre; comme toutes les idées abstraites et métaphysiques il ne suppose rien hors de nous. — L'ordre et le désordre de la nature n'existent point; nous trouvons de l'ordre dans tout ce qui est conforme à notre être, et du désordre dans tout ce qui lui est opposé. *I, p.* 56. 60. La nature est un tout agissant ou vivant, dont toutes les parties concourent nécessairement et à leur insu à maintenir l'action,

l'existence et la vie; la nature existe et agit nécessairement à la perpétuité de son être agissant *p.* 55. — La conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi, Newton l'appelle force d'inertie. *p.* 49. —

2. On a visiblement abusé de la distinction que l'on a faite si souvent de l'homme physique et de l'homme moral. L'homme est un être purement physique. *I. p.* 2. Nos sens nous montrent en général deux sortes de mouvemens dans les êtres qui nous entourent; l'un est un mouvement de masse par lequel un corps entier est transféré d'un lieu dans un autre, le mouvement de ce genre est sensible pour nous. — L'autre est un mouvement interne et caché qui dépend de l'énergie propre à un corps, c'est à dire de l'essence, de la combinaison, de l'action et de la réaction des molécules insensibles de matière dont ce corps est composé, ce mouvement ne se montre point à nous, nous ne le connoissons que par les altérations ou changemens que nous remarquons au bout de quelque tems sur les corps ou sur les mélanges. De ce genre sont les mouvemens cachés que la fermentation fait éprouver,.... tels sont encore les mouvemens imperceptibles par lesquels nous voyons une plante ou un animal s'accroître,.... Enfin tels sont encore les mouvemens internes qui se passent dans l'homme que nous avons nommés ses facultés intellectuelles, ses pensées, ses passions, ses volontés etc. *p.* 15. L'homme avoit la conscience de certains mouvemens internes qui se faisoient sentir à lui, mais comment concevoir que ces mouvemens invisibles puissent souvent produire des effets si frappants. — En un mot il crut apercevoir en lui même une substance distinguée de lui, douée d'une force secrete dans laquelle il supposa des caractères entièrement différens de ceux des causes visibles qui agissoient

sur ses organes, ou de ceux de ces organes mêmes. — Ainsi l'homme devint double; il se regarda comme un tout composé par l'assemblage inconcevable de deux natures différentes et qui n'avoient point d'analogie entre elles. Il distingua deux substances en lui même, l'une visiblement soumise aux influences des êtres grossiers et composée de matières grossières et inertes, fut nommé corps, l'autre que l'on supposa simple. .... fut nommé ame ou esprit. — Ces distinctions adoptées aujourd'hui par la plupart des philosophes ne sont fondées que sur des suppositions gratuites. *I. p.* 77. 79. Si nous demandons ce que c'est qu'un esprit? Les modernes nous répondent que le fruit de toutes leurs recherches philosophiques s'est borné à leur apprendre que ce qui fait agir l'homme est une substance d'une nature inconnue, tellement simple indivisibie, privée d'étendue, invisible, impossible à saisir par les sens, que ses parties ne peuvent être separées même par abstraction ou par la pensée. Mais comment concevoir une pareille substance qui n'est qu'une négation de tout ce que nous connoissons? — Le dogme de la spiritualité ne nous offre en effet qu'une idée vague ou plutôt qu'une absence d'idées. — Est il donc vrai que l'on puisse se figurer un être qui n'étant point matière agit pourtant sur la matière sans avoir ni points de contact ni analogie avec elle?.... *Ibid. p.* 91. 98. — Ceux qui ont distingué l'ame du corps ne semblent avoir fait que distinguer son cerveau de lui-même. — La pensée n'est que la perception des modifications que notre cerveau a reçues de la port des objets extérieurs, ou qu'il se donne à lui-même. — La volonté est une modification de notre cerveau par laquelle il est disposé á l'action, c'est à dire à mouvoir les organes du corps. *Ibid. p.* 100. 113. 115.

3. La première faculté que nous voyons dans l'homme vivant et celle d'où découlent toutes les autres, c'est le sentiment. — Sentir est cette façon

particulière d'être remué propre a certains organes des corps animés, occasionnée par la présence d'un objet matériel qui agit sur ces organes, dont le mouvemens ou ébranlemens se transmettent au cerveau. — La sensibilité du cerveau et de toutes ses parties est un fait. Si l'on nous demande d'où vient cette propriété, nous dirons qu'elle est le résultat d'un arrangement, d'une combinaison propre à l'animal ensorte qu'une matière brute et insensible cesse d'être brute pour devenir sensible en s'animalisant, c'est-à-dire en se combinant et s'identifiant avec l'animal. — Quelques philosophes pensent que la sensibilité est une qualité universelle de la matière, dans ce cas il seroit inutile de chercher d'où lui vient cette propriété que nous connoissons par ses effets. Si l'on admet cette hypothèse, de même qu'on distingue en nature deux sortes de mouvemens, l'un connu sous le nom de force vive, et l'autre sous le nom de force morte, on distinguera deux sortes de sensibilité: l'une active ou vive et l'autre inerte ou morte, et alors animaliser une substance ce ne sera que détruire les obstacles qui l'empêchent d'être active et sensible. En un mot, la sensibilité est ou une qualité qui se communique comme le mouvement et qui s'acquiert par la combinaison, ou cette sensibilité est une qualité inhérente à toute matière, et dans l'un et l'autre cas, un être inétendu, tel que l'on suppose l'ame humaine ne peut en être le sujet. *Ibid.* 103. 105. — En général le sentiment n'a lieu que lorsque le cerveau peut distinguer les impressions faites sur les organes, c'est la secousse distincte ou la modification marquée qu'il éprouve qui constitue la conscience. D'où l'on voit que le sentiment est une façon d'être ou changement marqué produit dans notre cerveau à l'occasion des impulsions que nos organes reçoivent, soit de la part des causes extérieures, soit de la part des causes intérieures, qui le modifient d'une façon durable ou momentanée.

Ibid. 108. — Si nous examinons toutes les différentes facultés attribuées à l'ame, nous verrons que comme celles du corps elles sont dues à des causes physiques, auxquelles il sera facile de remonter. Nous trouverons que les forces de l'ame sont les mêmes que celles du corps ou dépendent toujours de son organisation de ces propriétés particulières et des modifications constantes ou momentanées qu'il éprouve, en un mot du tempérament. Le tempérament dans chaque homme est l'état habituel où se trouvent les fluides et les solides dont son corps est composé. *Ibid.* 122. Toutes les passions se bornent toujours à aimer ou haïr, à chercher ou à fuir, à desirer ou à craindre. Ces passions nécessaires à la conservation sont une suite de son organisation, et se montrent avec plus on moins d'énergie, suivant son tempérament. *Ibid. p.* 147. Les moralistes désignent cette disposition (d'attraction etc.) et l'es effet qu'elle produit, sous le nom *d'amour* et de *haine*, *d'amitié* ou *d'aversion.* Les hommes comme tous les êtres de la nature éprouvent des mouvemens d'attraction et de répulsion; ceux qui se passent en eux ne diffèrent des autres que parce qu'ils sont plus cachés. *Ibid. p.* 46. —

4. S'il n'éxistoit point de mal dans ce monde l'homme n'eût jamais songé à la divinité. *II, p.* 3. L'expérience de la douleur nous allarme de toutes les causes inconnues, c'est-à-dire dont nous n'avons point encore éprouvé les effets. — Voilà pour quoi tout homme est craintif et méfiant. *Ibid. p.* 5. Peu d'hommes ont suffisamment étudié la nature, ou se sont mis au fait des causes physiques et des effets qu'elles doivent produire. — Ce fut dans le sein de l'ignorànce, des allarmes et des calamités, que les hommes ont toujours puisé leurs premières notions sur la divinité. D'où l'on voit qu'elles durent être ou suspectes ou fausses et toujours affligeantes. — Nous tremblons aujourd'hui parce que nos ayeux ont tremblé il y a de milliers d'années.

Ibid. p. 6. 9. — L'homme instruit cesse d'être superstitieux. — On prétend que les Groenlandois n'ont aucune idée de la divinité. Cependant la chose est difficile à croire d'une nation si sauvage et si mal traitée par la nature. *Ibid. p.* 27. p. 376 — Voilà donc le grand Tout (Pan), l'ensemble des choses adoré et divinisé par les sages de l'antiquité, tandis que le vulgaire s'arrêtoit à l'emblême, au symbole sous lequel on lui montroit la nature, ses parties et ses fonctions personnifiées. *Ibid. p.* 35. En effet si nous voulons attacher quelque sens au mot *Dieu*,... nous trouverons qu'il ne peut désigner que la nature agissante *Ibid.* 188. A force de raisonner et de méditer sur cette nature.... les speculateurs subséquents ne reconnurent plus la source d'où leurs prédécesseurs avoient puisé les Dieux et les ornemens fantastiques dont ils les avoient parés. Des Physiciens et des Poëtes transformés par le loisir et par de vaines recherches en Métaphysiciens ou en Théologiens, ils crurent avoir fait une importante découverte en distinguant subtilement la nature d'elle même de sa propre énergie, de sa faculté d'agir. Ils firent peu à peu de cette énergie un être incomprehensible, qu'ils appelèrent le moteur de la nature, qu'ils désignèrent sous le nom de Dieu. *Ibid. p.* 38. Après avoir fait l'homme double, ils font la nature double et ils supposent que cette nature est vivifiée par une intelligence *Ibid.* p. 182. Une supposition, qui jetteroit du jour sur tout,... seroit probablement vraie, mais un système qui ne feroit qu' obscurcir les notions les plus claires, et rendre insolubles tous les problêmes que l'on voudroit résoudre par son moyen, pourroit à coup sûr être regardé comme faux, comme inutile, comme dangereux. Pour se convaincre de ce principe que l'on examine sans préjugés si le système de l'existence du Dieu Théologique a jamais pu donner la solution d'aucune difficulté. Les connoissances humaines ont-elles à l'aide de la Théologie fait un

pas en avant? *Ibid. p.* 261. 162. Il est évident que toute religion est fondée sur le principe absurde que l'homme est obligé de croire fermement ce qu'il est dans l'impossibilité la plus totale de comprendre. Suivant les notions de la Théologie même l'homme par sa nature doit être dans une ignorance invincible relativement à Dieu. — De la cette foule d'attributs négatifs, dont des rêveurs ingénieux ont successivement embelli le phantôme de la Divinité afin d'en former un être distingué de tous les autres, ou qui n'eût rien de commun avec ce que l'esprit humain a la faculté de connoître. Les attributs théologiques ou métaphysiques ne sont en effet que des pures négations des qualités qui se trouvent dans l'homme ou dans tous les êtres qu'il connoît.... *Ibid. p.* 57. 58. Néanmoins un être si vague, si impossible à concevoir ou à définir, si éloigné de tout ce que les hommes peuvent connoître ou sentir, n'est guère propre à fixer leurs regards inquiets; leur esprit a besoin d'être arrêté par des qualités qu'il soit à portée de connoître et de juger. Ainsi après avoir subtilisé ce Dieu métaphysique et l'avoir rendu en idée si différent de tout ce qui agit sur les sens, la Théologie se trouve forcée de le rapprocher de l'homme dont elle l'avoit tant éloigné, elle en refait un homme par les qualités morales, qu'elle lui assigne. — La nécessité de rapprocher Dieu de ses créatures a fait passer sur ces contradictions palpables et la Théologie s'obstine toujours à lui attribuer des qualité's, que l'esprit humain tenteroit vainement de concevoir ou de concilier. *Ibid. p.* 60. 61. Les principes de l'Athéisme ou le système de la nature ne sont pas faits pour un grand nombre des personnes.... Il est très rare de trouver des hommes qui à beaucoup d'esprit, de connoissances et de talens joignent ou une imagination bien réglée, ou le courage nécessaire pour combattre avec succès de chimères habituelles dont leur cerveau s'est longtems pénétré. *Ibid.* 382. 383.

Si par Athée l'on désigne un homme qui nieroit l'existence d'une force inhérente à la matière et sans laquelle l'on ne peut concevoir la nature, et si c'est à cette force motrice que l'on donne le nom de Dieu, il n'existe point d'Athées et le mot sous lequel on les désigne n'annonceroit que des fous. — Mais si par Athées l'on désigne des hommes qui rejettent un phantôme dont les qualités odieuses et disparates ne sont propres qu'à troubler et à plonger le genre humain dans une démence très nuisible,.... l'on ne peut douter de leur existence, et il y en auroit un très grand nombre, si les lumières de la saine physique et de la droite raison étoient plus répandues. *Ibid. p.* 333. 335. — L'on voit tous les jours des personnes détrompées de la religion, prétendre néanmoins que cette religion est nécessaire au peuple, qui sans cela ne pourroit etre contenu. Mais raisonner ainsi, n'est-ce pas dire que le poison est utile à l'homme, qu'il est bon de l'empoisoner pour l'empêcher d'abuser de ces forces? — Le Déisme est un système auquel l'esprit humain ne peut pas longtems s'arrêter; fondé sur une chimère on le verra tôt ou tard dégénérer en une superstition absurde et dangereuse. *Ibid.* 354. 357.

5. Le système de la liberté de l'homme ne semble inventé que.. pour justifier Dieu du mal.. *II, p.* 48. Tout ce qu'il (l'homme) fait et tout ce qui se passe en lui sont des effets de la force d'inertie de la gravitation sur soi, de la vertu attractive et répulsive, de la tendance à se conserver, en un mot de l'énergie qui lui est commune avec tous les êtres, que nous voyons. — Tout auroit dû convaincre l'homme qu'il est dans chaque instant de sa durée un instrument passif entre la main de la nécessité. *I, p.* 74. 75. S'il existoit dans la nature un être vraiment capable de se mouvoir par sa propre énergie c'est-à-dire de produire des mouvemens indépendans de toutes les autres causes, un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui seul ou de sus-

pendre les mouvemens dans l'univers, qui n'est qu'une chaine immense et non interrompue de causes liées les unes aux autres, agissantes et réagissantes par des loix nécessaires et immuables, loix qui ne peuvent être altérées ou suspendues sans que les essences et les propriétés de toutes les choses soient changées ou même anéanties *Ibid. p.* 164. Cela peut servir de réponse à l'objection éternelle que l'on fait aux partisans de la nature, que l'on accuse sans cesse de tout attribuer au hazard. Le hazard est un mot vide de sens ou du moins il n'indique que l'ignorance de ceux qui l'emploient. Cependant l'on nous dit et l'on nous répète qu'un ouvrage régulier ne peut être dû aux combinaisons du hazard. Jamais, nous dit-on, l'on ne pourra parvenir a faire un poëme tel que l'Iliade avec de lettres jetées ou combinées au hazard. — Une tête organisée comme celle d'Homère, pourvue de la même vigueur et de la même imagination, enrichie des mêmes connoissances, produira nécessairement et non pas au hazard le poëme de l'Iliade, à moins que l'on ne voulut nier que des causes semblables en tout dussent produire des effets parfaitement identiques. *II, p.* 161. 162. Pour peu que nous réflechissons, nous serons donc forcés de reconnoître que tout ce que nous voyons est nécessaire, ou ne peut être autrement qu'il n'est. — Enfin nous sommes forcés d'avouer, qu'il ne peut y avoir d'énergie indépendante, de cause isolée d'action détachée dans une nature où tous les êtres agissent sans interruption les uns sur les autres, et qui n'est elle-même qu'un cercle éternel de mouvemens donnés et reçus suivant des loix nécessaires. *I, p.* 51. —

6. En partant de l'idée que Dieu est bon et rempli d'équité l'on ne peut se dispenser d'admettre une longue suite d'hypothèses qui n'ont ainsi que l'existence de ce Dieu que l'imagination pour base et dont nous avons déjà fait voir la futilité. Il faut recourir au dogme si peu probable de la vie future

et de l'immortalité de l'ame, — *II*, *p.* 211. O homme! ne concevras-tu jamais que tu n'es qu'un Ephemère? Tout change dans l'univers; la nature ne renferme aucunes formes constantes, et tu prétendrois que ton espèce ne peut point disparoître et doit être exceptée de la loi générale qui veut que tout s'altère *I*, *p.* 78. Ceux qui nous disent que notre ame peut subsister nonobstant la destruction du corps, soutiennent évidemment que la modification d'un corps pourra se conserver après que le sujet en aura été détruit, ce qui est complètement absurde. L'on ne manquera pas de nous dire que la conservation des ames après la mort du corps est un effet de la puissance divine, mais ce seroit appuyer une absurdite par une hypothèse gratuite. *Ibid.* 263. Le desir de l'immortalité, ou de vivre dans la mémoire des hommes fut toujours la passion des grandes ames, elle fut le mobile des actions de tous ceux qui ont joué un grand rôle sur la terre. Ibid. 296. —

7. L'utilité est donc la pierre de touche des systèmes, des opinions et des actions des hommes, elle est la mesure de l'estime et de l'amour que nous devons à la vérité même. *I*, 225. Nulle erreur ne peut être avantageuse au genre humain, elle n'est jamais fondée que sur son ignorance ou l'aveuglement de son esprit. *II*, *p.* 233. — Etre utile, c'est contribuer au bonheur de ses ses semblables, être nuisible, c'est contribuer à leur malheur. — Nous avons déjà fait voir, que ce bonheur n'étoit que le plaisir continué. *I*, *p.* 312. Les idées que la Théologie nous donne.., finiront nécessairement par nuire au repos des humains. — Si un misanthrope en haine de la race humaine eût formé le projet de jeter les hommes dans la plus grande perplexité, eût-il pu imaginer un moyen plus efficace que de les occuper sans relâche d'un être non seulement inconnu, mais encore totalement impossible à connoître etc.?... *II*, *p.* 83. 85. Il

est évident que celui qui parviendroit à détruire cette notion fatale ou du moins à diminuer ses terribles influences, seroit à coup sûr l'ami du genre humain. *Ibid. p.* 88. Si les spéculations des hommes influoient sur leur conduite ou changeoient leurs tempéramens, l'on ne peut douter, que le système de la nécessité ne dût avoir sur eux l'influence la plus avantageuse; non seulement elle seroit propre à calmer la plupart de leurs inquiétudes, mais elle contribueroit encore à leur inspirer une soumission utile, une résignation raisonnée aux décrets du sort, dont souvent leur trop grande sensibilité fait qu'ils sont accablés. Cette apathie heureuse seroit sans doute désirable pour ces êtres, qu'une ame trop tendre rend souvent les déplorables jouets de la destinée. *I*, 242. Le dogme insensé d'une vie future les empêche de s'occuper de leur vrai bonheur. *Ibid.* 273.

8. Toutes les fois que nous cessons de prendre l'expérience pour guide, nous tombons dans l'erreur. — Si la plupart des moralistes ont méconnu le coeur humain, s'ils se sont trompés sur ses maladies et sur les remèdes qui pouvoient lui convenir, si les remèdes qu'ils lui ont administrés ont été inefficaces ou même dangereux, c'est qu'ils ont abandonné la nature, ils ont résisté à l'expérience. *I*, *p.* 355. — Si l'on consultoit l'expérience au lien du préjugé, la médecine fourniroit à la morale la clef du coeur humain et en guérissant le corps elle seroit quelquefois assurée de guérir l'esprit. En faisant de notre ame une substance spirituelle on se contente de lui administrer des remèdes spirituels qui n'influent point sur le tempérament ou qui ne font que lui nuire. — En un mot la morale et la politique pourroient tirer du matérialisme des avantages que le dogme de la spiritualité ne leur fournira jamais et auxquels il les empèche même de songer. *Ibid. p.* 124. Si tous les hommes étoient parfaitement

contents, il n'y auroit plus d'activité dans le monde. — Dans les individus de l'espèce humaine ainsi que dans les sociétés politiques, la progression des besoins est une chose nécessaire. *Ibid. p.* 339. 331. C'est par ses besoins multipliés que l'énergie de l'homme est dans une action perpétuelle, dès qu'il n'a plus de besoins il tombe dans l'inaction. *II, p.* 3. L'on appelle intérêt l'objet auquel chaque homme d'après son tempérament et les idées qui lui sont propres attache son bien être; d'où on voit que l'intérêt n'est jamais que ce que chacun de nous regarde comme nécessaire à sa félicité. — L'intérêt est l'unique mobile des actions humaines. *I, p.* 315. 316. Ces principes duement développés sont la vraie base de la morale; rien de plus chimérique que celle qui se fonde sur des mobiles imaginaires que l'on a placés hors de la nature, ou sur des sentimens innés, que quelques spéculateurs ont regardés comme antérieurs à toute expérience, et comme indépendants, des avantages qui résultent pour nous, *Ibid.* 218. Toutes les actions des hommes sont nécessaires.... L'homme de bien et le méchant agissent par des motifs également nécessaires; ils diffèrent simplement par l'organisation et par les idées qu'ils se font du bonheur: nous aimons l'un nécessairement et nous detestons l'autre par la même nécessité. *Ibid. p.* 239. Le remords sont des sentimens douloureux excités en nous par le chagrin que nous causent les effets présents ou futurs de nos passions; si ces effets sont toujours utiles pour nous, nous n'avons point de remords. *Ibid. p.* 237. — On nous dit que si toutes les actions des hommes sont nécessaires, l'on n'est point en droit de punir ceux qui en commettent de mauvaises,... Je réponds qu'imputer une action à quelqu'un, c'est la lui attribuer, c'est l'en connoître pour l'auteur; ainsi quand même on supposeroit que cette action fût l'effet d'un agent nécessité, l'impu-

tation peut avoir lieu. — Quelque soit la cause qui fait agir les hommes, on est en droit d'arrêter les effets de leurs actions de même que celui dont un fleuve pourroit entraîner le champ, est en droit de contenir ses eaux par une digue, ou même s'il le peut de détourner son cours. *Ibid.* 226. 228.

9. Les passions sont les vrais contrepoids des passions; ne cherchons point à les détruire, mais tâchons de les diriger, balançons celles qui sont nuisibles par celles qui sont utiles à la société. — La raison et la morale ne pourront rien sur les mortels si elles ne montrent, à chacun d'entre eux que son intérêt véritable est attaché à une conduite utile à lui même. *Ibid.* 358. 359. Pour nous conserver nous-mêmes pour conserver de la sûreté nous sommes obligés de suivre la conduite nécessaire à cette fin; pour intéresser les autres à notre conservation propre nous sommes obligés de nous intéresser à la leur ou de ne rien faire qui les détourne de la volonté de coopérer avec nous à notre propre félicité. Tels sont les vrais fondemens de l'obligation morale. *II*, *p*. 268. — L'homme de bien est celui à qui des idées vraies ont montré son intérêt ou son bonheur dans une façon d'agir que les autres sont forcés d'aimer et d'approuver pour leur propre intérêt. *I*, *p*. 317. En tout pays la religion loin de favoriser la morale l'êbranle et l'anéantit. Elle divise les hommes au lieu de les réunier. — Il est donc évident que les notions Théologiques furent et seront perpétuellement contraires et à là saine Politique et à la saine Morale. *II*, 227. 258. La religion la plus atroce fut la plus conséquente *Ibid. p*. 79. L'athéisme du moins laisse les hommes tels qu'ils sont; il ne rendra point plus intempérant, plus débauché, plus ambitieux, plus cruel un homme que son tempérament n'invite déjà à l'être, au lieu que la superstition lâche la bride aux passions les plus terribles ou procure des ex-

piations faciles aux vices les plus déshonorans. *Ibid. p.* 351. Au contraire un Athée qui raisonneroit avec justesse devroit se sentir bien plus intéressé qu'un autre á pratiquer les vertus auxquelles son bien-être se trouve attaché dans ce monde. Si ses vues ne s'étendent pas au delà de bornes de son existence présente, il doit au moins desirer de voir couler ses jours dans le bonheur et dans la paix. *Ibid. p.* 349.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.

Leibnitz

und

die Entwicklung

des

Idealismus vor Kant,

dargestellt

von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Leipzig

Fr. Chr. Wilh. Vogel.

1842.

Versuch

einer

wissenschaftlichen Darstellung

der

Geschichte der neuern Philosophie.

Von

Dr. *Johann Eduard Erdmann*,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Zweiten Bandes zweite Abtheilung.

Leipzig

Fr. Chr. Wilh. Vogel.

1842.

Inhalt.

Die idealistischen Systeme dieser Periode.

B.

Die idealistischen Systeme dieser Periode.

§. 1.

Anknüpfung an die erste Periode.

Der Gedanke, welchen die realistischen Systeme dieser Periode durchzuführen hatten, dass das Einzelwesen ein Substanzielles sey, bildet auch das Thema für eine Reihe von Systemen, welche wir als *idealistische* bezeichnen. War bei jenen das Ziel, Alles möglichst zu materialisiren, so wird hier die Aufgabe seyn auch das Materielle so viel als möglich zu spiritualisiren. Es beginnt diese Reihe mit einem System, das schon in diesem Bestreben sehr weit geht und daher sehr be-

deutend ist. Von einer Unselbstständigkeit oder Bedürftigkeit des geistigen Einzelwesens ist hier nicht mehr die Rede, eben darum auch nicht mehr davon dass alles Erkennen ein passives Empfangen sey. Ganz entsprechend den realistischen Bestrebungen nur in entgegengesetzter Absicht, wird der Begriff des Geistigen so gefasst, dass ihm das Materielle subsumirt und also subordinirt werden kann. Dem Bestreben endlich welches dem Realismus eigen ist, Alles auf den Mechanismus zurückzuführen, entspricht hier das eben so durchgehende Verlangen Alles in teleologischem Verhältniss zu denken. Dieses System, mit welchem auf eine würdige Weise die Philosophie ihren Hauptsitz nach Deutschland verlegt, ist Leibnitz's idealistischer Harmonismus.

1. Die Ansicht von der ganz gleichen Berechtigung und Dignität der geistigen und materiellen Dinge, wie sie in dem Dualismus des *Des Cartes* angedeutet und in *Spinoza* zur ganz gleichen We-

senlosigkeit derselben übergegangen war, hatte sich aufgelöst, und damit war der Boden geebnet für einseitige sich polarisch entgegengesetzte Richtungen, welche zwar darin mit einander übereinstimmend, dass sie den Grundgedanken jener Periode verwarfen, doch auf ein entgegengesetztes Ziel hinarbeiteten. Wie der Gedanke, dass die materiellen Dinge das wahrhaft Substanzielle seyen, sich bis zu jenem Materialismus entwickelte, in welchem alles Geistige nur feineres Materielles war, hat die erste Abtheilung dieses Bandes gezeigt. Indem die Darstellung itzt zu der andern Seite übergeht, hat sie diese von da an wo sie sich von ihrer Basis, dem Spinozismus, abtrennt, bis zu ihrem äussersten Extrem hin zu begleiten. Wird auch dieses nicht behaupten können, dass nur den geistigen Einzelwesen ein Seyn zukomme (in welchem Falle die Unphilosophie begönne (I, 2. p. 101.), so wird es mindestens an diese Behauptung nahe heranstreifen. Wir nennen diese Richtung idealistisch nur aus dem Grunde und in dem Sinne welcher früher angegeben ist (I, 2. p. 97.). Sie ist eben so einseitig wie die realistische, und ein Vorzug kann einem System derselben nur in sofern eingeräumt werden, als es sonst als sehr bedeutend erscheint.

2. Was es mit diesem Bedeutendseyn für eine Bewandniss hat ist bereits früher angedeutet: Ein System wird um so bedeutender seyn je mehr es die Richtung der es angehört ganz erschöpfend darstellt, und je weniger es denen, die in derselben Richtung fortschreiten, übrig lässt. Bei dem Beginn der realistischen Richtung wurde bemerkt, dass die ersten Schritte die in derselben gemacht werden sehr klein, und eben deswegen die Philosophen welche sie machen, minder bedeutend seyen. Hier dagegen verhält sich dies anders. Der Schritt welchen Leibnitz in der idealistischen Richtung macht, ist, will man hier messen, das Aequivalent dafür was auf der andern Seite die Skeptiker, Mystiker und Locke nach einander erlangt haben, ja übertrifft dies noch an Bedeutung. Nicht also dies, dass Leibnitz nicht Empirist, sondern Idealist, sondern dass er ein so bedeutender Idealist ist, macht es nothwendig bei ihm länger zu verweilen als bei einem der früher betrachteten Philosophen. Hiezu kommt noch der Umstand, dass trotz der Wichtigkeit welche seine Lehre für die weitere Fortbildung der deutschen Philosophie gehabt hat, dieselbe gewöhnlich viel weniger gründlich dargestellt wird als andere philosophische Systeme. Dies gilt nun von der letzten Darstellung

seines Systems (von *Feuerbach*) nicht, die im Ganzen sehr gut, in einzelnen Parthien sogar meisterhaft ist. Allein auch sie lässt den organischen Zusammenhang dieses Systems oft sich dem Auge des Lesers entziehn. Dies hat zum Theil darin seinen Grund, dass Feuerbach im Jahre 1837 noch nicht Notiz nehmen konnte von Leibnitzschen Werken die Guhrauer, ich u. A. erst nach der Zeit bekannt gemacht haben; zum Theil aber liegt es an den eingestreuten Bemerkungen, welche von einem Standpunkt ausgehn, dem freilich sehr Vieles was Leibnitz lehrt anstössig seyn muss. Geht nun dabei das Bestreben des Darstellers darauf hin, Leibnitz's Lehre so zu reproduciren, dass sie gleichsam verklärt wird durch seine, des Darstellers, Ansicht, so kann es nicht fehlen dass auch Mehreres als Inconsequenz erscheint als wirklich bei Leibnitz inconsequent ist.

3. Im Interesse des Realismus musste es natürlich liegen zu behaupten (negativ) dass der Geist unfähig sey aus sich die Wahrheit zu schöpfen, und (positiv) dass er alle Erkenntniss empfange indem die Dinge auf ihn einwirken. Der Idealismus muss im Gegentheil Alles abweisen was auf die (sogenannte Aristotelische) *tabula rasa* hinweist. Auf dieser Seite vereinigt sich in einem System das Positive und

Negative, das dort getrennt erschien, und es geht daher bis zur Platonischen Behauptung, dass alles Lernen Erinnerung, alles Erkennen Schöpfen aus Sich sey. Ja sogar die sinnliche Wahrnehmung sucht es als solches darzustellen und wenn später Condillac zu dem Ausspruch kommt dass alles Wissen Fühlen sey, so sehn wir dagegen hier das Bestreben hervortreten auch das Fühlen als ein (schwächeres) Wissen darzustellen. Es entspricht damit den Forderungen, die durch seine ganze Stellung in der Entwicklung der Philosophie ihm gestellt sind. Es muss damit sogleich eine ganz veränderte Stellung in dem Verhältniss des *a priori* und *a posteriori* sich zeigen. Die realistischen Systeme suchten immer mehr alle Vernunftaxiome wankend zu machen (Skeptiker und Mystiker), eben darum alle Erkenntnisse die den Character des Allgemeinen haben (Locke) als abgeleitet oder gar als nichtssagend darzustellen. Ja endlich ging dieses Streben so weit dass sogar allen wesentlichen Verhältnissen weil sie Vernunft enthielten die Realität abgesprochen wurde (Hume). Hier wird darauf aufmerksam gemacht werden, dass gerade die allgemeinen Sätze die eigentliche unerschütterliche Basis jeder Erkenntniss bilden, es wird die Objectivität dieser allgemeinen Sätze behauptet,

und ihre Unabhängigkeit von jeder, auch der höchsten Gewalt.

4. Wie es dem realistischen Bestreben nothwendig war, wollte er anders die geistigen Wesen den materiellen subsumiren, das ausschliessende Verhältniss aufzugeben in welchem sie nach *Des Cartes* und *Spinoza* standen (s. II, 1. p. 4. 5.), so wird sich hier dieselbe Nothwendigkeit aufdrängen. So lange das Wesen des Geistes darin besteht, nur Negation der materiellen Dinge zu seyn, so lange können diese nicht in seinem Reiche untergebracht werden. Dem Geist muss ein Prädicat gegeben werden welches möglich macht dass seinem Begriff auch die materiellen, (oder diese so definirt werden dass sie jenem Begriff) subsumirt werden können. Deswegen wird hier der Geist gefasst gleichsam den Göttern des Feindes befreundet, um desto sichrer ihn zu überwinden. Vom frühern Standpunkt aus angesehn wird dies als eine Verunreinigung seines Wesens erscheinen müssen. Hatten *Des Cartes* und *Spinoza* alles was auf eine Annäherung an das Materielle zu deuten schien (wie die Vorstellung) nicht als rein geistige Function ansehn wollen, so wird itzt das Wesen des Geistes express so gefasst werden müssen dass sein Anderes an ihm erscheint. Ist aber

der Geist anders gefasst als bisher, so kann auch die Materie nicht mehr nur Negation der Ichheit seyn; vielmehr wie bei Locke und seinen Nachfolgern mit anders gefasstem Wesen der Materie augenblicklich auch der Geist anders gefasst und der Materie näher gebracht werden musste, wie dies geschah, indem als seine Hauptfunction das Empfinden bestimmt wurde, so wird hier das Analoge Statt finden müssen: Der Geist ist anders gefasst um ihm die materiellen Dinge zu subsumiren, die materiellen Dinge werden, um sie bequemer spiritualisiren zu können, ausser der Ausdehnung Prädicate bekommen, die an das Geistige erinnern.

5. Wie bei der Ausbildung der realistischen Ansicht allmählig der Mechanismus als die einzige Form des Verhältnisses unter Objecten geltend gemacht, wie mit Hohn gegen jede Zweckbeziehung polemisirt wurde, ist bei der Darstellung des *Système de la nature* gezeigt worden. Dies konnte nicht anders seyn. Was Locke als das Wesen der Materie gesetzt hatte, die Undurchdringlichkeit, das war der weitern Ausbildung des Realismus nicht vergessen. Damit ist aber auch gesagt, dass die Wesen sich stets äusserlich bleiben müssen. Druck und Stoss, Interesse und Schmerz sind darum die einzigen

Hebel aller Bewegung. Alles wird von Aussen bestimmt. Wird dagegen eine Lehre aufgestellt und sogleich bis zu einem gewissen Grade consequent durchgeführt, in welcher Ernst gemacht wird mit der Selbstthätigkeit der geistigen Einzelwesen, so müssen an die Stelle jener realen vielmehr ideale Bestimmungsgründe treten, dies sind die Zwecke. Die *causa efficiens* wird der *causa finalis* untergeordnet, ja von ihr verschlungen werden müssen. Die teleologische Betrachtung selbst in dem Gebiete geltend zu machen wo man sie am wenigsten vermuthet, im mathematischen, ist das Correlat dazu, in der physikalischen Betrachtung nur die mathematische Anschauungsweise zu statuiren. Die Verwirklichung des Zwecks ist bei Leibnitz eben so das Alles erklärende Princip, wie in dem *Système de la nature* die mechanische Bewegung. Wenn sich aber nun — wie sich in der Darstellung seiner Lehre ergeben wird — alle particularen Zwecke zu dem einen Endzweck der absoluten Harmonie vereinigen, so wird wohl auch der Name Harmonismus dessen wir uns hier bedienen gerechtfertigt seyn. Mit dem einen Ausdruck, Leibnitz's Philosophie sey Idealismus wäre, da wir dies Wort zur Bezeichnung der ganzen Richtung brauchen, eben so wenig gesagt,

wie wenn man Locke's Philosophie Realismus nannte. Bei dieser hatten wir uns des Namens Empirismus bedient, weil die Erfahrung eigentlich das Princip seiner Philosophie ist (dies Wort nur in dem Sinne genommen, welchen wir ihm in der Einleitung gegeben haben I, 1. p. 126.). Wenn sich nun aber zeigen wird, dass in diesem selben Sinn das Princip der Leibnitzschen Philosophie die absolute Harmonie ist, indem diese Geistiges und Materielles, Denken und Seyn vermittelt, so wird seine Lehre mit demselben Recht nach der Harmonie benannt werden müssen mit welchem das Lockesche seinen Namen von der Erfahrung erhielt. Und dass mit dieser Bezeichnung wir mindestens seiner Ansicht von sich selbst nicht entgegentreten dafür bürgt, dass der Titel den er sich am häufigsten gab der war des *auteur du système de l'harmonie préétablie.*

Leibnitz.

§. 2.

Leibnitz's Leben [1]).

Zuerst mögen ein Paar Worte über die Schreibung des Namens stehn: Der Vater von unserm Leibnitz hat sich noch Leibnütz geschrieben, wie aus der akademischen Einladung zu seinem Begräbniss hervorgeht. Latinisirt wird hierin sein Name

---

1) Die ersten biographischen Nachrichten über Leibnitz erschienen bald nach seinem Tode in den *Act. Erud. Jul.* 1717. *p.* 322 *sq.* In demselben Jahre hielt *Fontenelle* sein *Eloge* in der Pariser Academie das in der *Histoire de l'acad. roy.* erschien, und in welchem derselbe die von *Eckhart* erhaltenen Nachrichten verarbeitet hat.

Von diesem *Eloge* hat *Eckhart* selbst eine deutsche Uebersetzung veranstaltet, die sich in der deutschen Uebersetzung der Theodicee (3te Aufl. Hannover 1735. p. 837 ff.) findet, und derselben berichtigende Anmerkungen hinzugefügt.

Die Lebensbeschreibung Leibnitz's von *Jaucourt*, die sich u. a. in der zweiten französischen Ausgabe der Theodicee findet, ist im J. 1734 verfasst. Von der letztern hat nun gar keine Notiz genommen der ausführlichste Biograph Leibnitz's:

Ludovici in seinem ausführlichen Entwurf einer Geschichte der Leibnitzschen Philosophie, u. s. w. Leipz. 1737., welchem dann nachher die Meisten gefolgt sind. Wie unkritisch auch diese Lebensbeschreibung ist, hat an vielen Punkten Dr. *Guhrauer* sehr treffend nachgewiesen. Siehe dessen: Leibnitz's Dissertation *de principio individui.* Berlin 1837 und: Leibnitz's deutsche Schriften. 2 Bde. Berlin 1838. Leider hat er selbst eine Biographie Leibnitz's für die er seit Jahren Materialien sammelt noch nicht gegeben, sonst hätte sich meine Darstellung von Leibnitz's Leben kürzer fassen lassen.

zu *Leibnuzius*, obgleich auch *Leubnuzius* vorkommt. In der lateinischen Einladung zur Leichenfeier seiner Mutter wird immer *Leibnützius* gesagt. Auch bei dem Namen unseres Helden zeigt sich anfänglich das selbe Schwanken. Der Titel seiner Dissertation *de principio individui* nennt ihn *Gottfredus Guilielmus Leibnuzius*, die *dissertatio de arte combinatoria* welche im Jahre 1666 erschien, schreibt *Leibnüzius*, erst später fixirt sich für die lateinisch geschriebnen Aufsätze: *Leibnitius*, für die französischen: *Leibniz*. In dem was er deutsch geschrieben hat unterzeichnet er sich bald Leibniz bald Leibnitz. Ich kann nicht mit Bestimmtheit sagen, was das Gewöhnlichere ist. Indess erhellt, dass sich die Schreibart Leibnitz, deren sich Andere, z. B. *Sigwart*, bedienen, vertheidigen lässt. Es ist nur die Analogie mit andern deutschen Namen dieser Endung, die mich bewegt, bei der itzt gewöhnlichen Schreibart zu bleiben.

Gottfried Wilhelm Leibnitz wurde am 3. Juli 1646 in Leipzig geboren, wo sein Vater, Friedrich Leibnütz, Professor der Moral war. Er verlor seinen Vater im sechsten Jahr, und war so der Sorgfalt seiner Mutter überlassen. Diese liess ihn die Nicolaischule besuchen, wo Hornschuch und Jacob Thomasius seine Lehrer waren. Kaum aber war ihm die lateinische und griechische Sprache ein wenig geläufig geworden als er über die von seinem Vater nachgelassnen Bücher herfiel, und wie er selbst sagt ohne Wahl sie las. Livius und Virgil zogen ihn besonders an; ein treffliches Gedächtniss unterstützte

ihn dabei. Noch in seinem Alter wusste er den Virgil auswendig. Im Jahre 1661 bezog er die Universität, durch Privatlectüre nicht nur mit den klassischen Autoren sondern auch mit der scholastischen Philosophie gründlich bekannt. Neben dem Recht, das er zu seinem Berufsfach erwählt hatte, waren es Philosophie und Mathematik, die ihn besonders anzogen. In jener waren Jacob Thomasius und der Professor der Theologie Johann Adam Scherzer, der erstere mehr der geschmackvollern philologischen Bildung angehörig, der letztere in den feinern scholastischen Untersuchungen wohl bewandert, seine Lehrer. (In der Mathematik genoss er die sehr ungenügende Anleitung von Kühn.) Welchen Einfluss diese Studien auf ihn gehabt haben, das zeigt seine Dissertation [2]), welche er, nachdem er im November 1662 Baccalaureus geworden, am 30. Mai 1663 unter dem Vorsitze von Thomasius öffentlich vertheidigte, welche er selbst mit Recht eine scholasti-

2) *Disputatio metaphysica de principio individui, quam Deo o. m. annuente et indultu inclytae philosophicae facultatis in illustri academia Lipsiensi praeside viro excellentissimo et clarissimo Dn. M. Jacobo Thomasio, eloquentiae P. P. Min. Princ. Colleg. Collegiato, praeceptore et fautore suo maximo publice ventilandam proponit Gottfredus Guilielmus Leibnuzius Lips. Philoss et B. A. Baccal. Aut. et Resp. 30. Maji Anni MDCLXIII. Lipsiae typis viduae Henningi Coleri.* 4. Das Exemplar dieser Dissertation welches die Königl. Bibliothek in Hannover besitzt, ist meines Wissens ein *unicum*. Dr. *Guhrauer* hat sie im J. 1837 mit einer kritischen Einleitung herausgegeben, s. unter 1). In meiner Ausgabe von Leibnitz's philosophischen Werken bildet sie den ersten Artikel.

sche nennt. Nicht nur die Wahl des Thema, jenes Streitpunkts zwischen Nominalisten und Realisten, zeigt dies, sondern die ganze Bearbeitung zeigt einen Mann, der in der scholastischen Philosophie wohl bewandert ist, den aber die neuere Richtung der Philosophie noch nicht tangirt hat. Der Augenblick den er selbst oft mit dem *tolle lege* des Augustin vergleicht, wo der Anfang einer gründlichern Bekanntschaft mit neuern Philosophen und Mathematikern, mit *Baco*, *Cardanus*, *Campanella*, *Kepler*, *Galilei* und *Cartesius*, ihn wie in einer Vision in die Gesellschaft von Plato und Aristoteles, Archimedes, Hipparchus und Diophantus versetzte, er sollte erst später kommen und an einem andern Orte. Nach gehaltener Disputation nämlich begab sich Leibnitz, nachdem er erst seinen Oheim von mütterlicher Seite Johann Strauch, Syndicus in Braunschweig (früher, und später abermals, Professor in Jena) besucht hatte, nach Jena. An diesem Orte war nun namentlich sein Lehrer in der Mathematik, Erhard Weigel von der äussersten Wichtigkeit für ihn. Nicht nur, dass dieser ihn eigentlich erst in die Arithmetik einführte, nicht nur dass er einer der Wenigen war welcher die Muttersprache mit Leichtigkeit schrieb, sondern er drang auch auf m e t h o d i s c h e Durchführung in philosophischen Dingen, trug eine euklideische Ethik vor und drängte die Aristotelischen Scholastiker, ihre Meinung mit populären Worten auszudrücken. In allen diesen Beziehungen ist er vielleicht der wichtigste Lehrer für Leibnitz geworden. Wie wichtig

der kurze Aufenthalt in Jena — denn am 26. Januar 1664 ward er in Leipzig zum Magister promovirt — für ihn geworden, ergibt sich aus dem ganz anderen Geist welchen eine zweite Dissertation athmet, die er am 3. Dec. 1664 um aller Rechte eines Magisters theilhaft zu werden vertheidigte [3]). Hatte diese bereits fast nur juristische Gegenstände behandelt, so war dies noch mehr der Fall bei den beiden Dissertationen *de conditionibus*, durch welche er das Baccalaureat der Rechte im J. 1665 erhielt. Dieses Titels bedient er sich schon auf dem Titel seiner arithmetischen Disputation [4]), welche er am 7. März 1666 vertheidigte, als er *pro loco* disputirte, d. h. um einst eine Stelle in der philosophischen Facultät zu erhalten. Diese Dissertation ist nur der Anfang seiner grössern Abhandlung *de arte combinatoria* welche in demselben Jahre herauskam [5]) und welche

---

3) *Specimen difficultatis in jure s. quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae.*

4) *Disputatio arithmetica de complexionibus, quam in illustri Academia Lipsiensi indultu amplissimae facultatis philosophicae pro loco in ea obtinendo prima vice habebit M. Gottfredus Guilielmus Leibnüzius Lipsiensis J. U. Baccal. d. 7. Mart.* 1666. *H. L. Q. C.*

5) *Gottfredi Guilielmi Leibnüzii Lipsiensis Ars combinatoria in qua ex Arithmeticae fundamentis complicationum et transpositionum doctrina novis praeceptis exstruitur, et usus ambarum per universum scientiarum orbem ostenditur, nova etiam artis meditandi seu Logicae inventionis semina sparguntur. Praefixa est Synopsis totius tractatus et additamenti loco demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta. Lips.* 1666. 4.

zeigt, wie tief er schon in arithmetische Untersuchungen eingedrungen war, da er es wagen konnte, hier sich würdig einem *Pascal* und *Fermat* an die Seite zu stellen. In diesem selben Jahr verliess er Leipzig für immer. Die Veranlassung war diese: Um möglichst früh als Adspirant zu einer der zwölf Assessorenstellen an der juristischen Facultät auftreten zu können, suchte er um die juristische Doctorwürde nach. Andere, welche das selbe Interesse hatten suchten es durch eine Cabale durchzusetzen, dass die Jüngern, die sich gemeldet hatten auf eine andere Promotion hin zurückgewiesen würden. Kaum hatte Leibnitz erfahren, dass sie die meisten Stimmen der Facultät gewonnen hatten, als er von seinem Verlangen abstand und sich nach Altdorf begab, wo er auf seine Inauguraldissertation *de casibus perplexis* nach einem mündlichen Examen und den gehörigen Disputationen zum Doctor der Rechte ernannt wurde. (Auf der Reise nach Altdorf hatte er seine methodologischen Vorschläge über das Studium der Jurisprudenz entworfen, welche nachher für sein Schicksal bedeutend geworden sind.) Obgleich man ihm eine ausserordentliche Professur der Jurisprudenz in Altdorf anbot, zog er es doch vor, noch unabhängig zu bleiben. Er begab sich nach Nürnberg, damals einem der berühmtesten Orte Deutschlands. Vermuthlich war das sparsame Einkommen, das ihm ein kleines mütterliches Erbtheil darbot mit ein Grund, der ihn die Stelle eines Secretairs in einer Alchymistengesellschaft annehmen liess. Im März des Jahres 1667

traf er hier mit dem Baron von Boineburg zusammen, der, früher Churmainzischer Minister, itzt in Ungnade gefallen, nur religiösen und wissenschaftlichen Interessen lebte. Dieser beredete ihn seinen Aufenthalt in Frankfurth zu nehmen. Von hier aus begab er sich noch in demselben Jahre an den Hof Johann Philipps (von Schönborn), Churfürsten von Mainz, dem er auch jene methodologischen Versuche dedicirte, als er sie im Jahre 1668 herausgab [6]). Wie schon Boineburg von ihm gehofft hatte, so wünschte auch der Churfürst dass er Theil nehme an der Verbesserung der Gesetzgebung, und er unterstützte hier eine Zeit lang den Juristen Lesser in diesem Geschäft, wogegen ihm wöchentlich ein Gewisses aus der Kammer versprochen wurde. In demselben Jahre kam auch Boineburg wieder nach Mainz, ohne dass er aber die frühern Würden übernahm. In der Zeit welche Leibnitz in Mainz zubrachte, entfaltete er eine vielseitige schriftstellerische Thätigkeit. Fast in allen Zweigen des Wissens, in denen er nachher gross war, findet man ihn hier thätig. Seine Rathschläge die Alstedsche Encyclopädie zu verbessern zeigen wie früh er einen Lieblingsgedanken gehegt hat, sein *Specimen* [7]), welches er im J. 1669 für

---

6) *Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae.* Nachher wieder herausgegeben von *Chr. Wolf. Lips. et Hal.* 1748.

7) *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Vilnae* 1659.

Boineburg verfasste, der als Gesandter des Pfalzgrafen von Neuburg nach Polen ging, um diesem die polnische Krone zu gewinnen, so wie das im J. 1670 verfasste Bedenken [8]), zeigen den thätigen und einsichtsvollen Publicisten. Die Abhandlung über den Styl des Nizolius, welche er in demselben Jahre seiner Ausgabe [9]) von dessen Schrift *de veris principiis etc.* vorausschickte, so wie sein Brief an Thomasius der ebendaselbst erschien, zeigen sein rastloses Fortschreiten im Gebiet der Philosophie. Endlich zeigt das Jahr 1671 in den Abhandlungen von der Bewegung *(theoria motus abstracti* und *theoria motus concreti),* so wie in der *notitia opticae promotae* den bedeutenden Physiker; die Vertheidigung aber der Trinität gegen Wissowatius lässt schon den Keim zu dem wahrnehmen, was sich später in der Theodicee zeigt. Dass die religionsphilosophischen Untersuchungen Leibnitz's immer einen irenischen Character hatten, ist bei dem Umstand, dass ihm seine eigne Confession sehr lieb, die ihm aber die Liebsten waren einer andern zugethan waren, sehr erklärlich, wozu denn noch, mindestens ein eben so wichtiges

---

8) Bedenken, welcher gestalt *Securitas publica interna et externa* und *status praesens* im Reich jetzigen Umbständen nach auf festen Fuss zu stellen. S. Guhrauer Leibnitz deutsche Schriften. Bd. 1.

9) *Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos Libri IV inscripti illustrissimo Baroni a Boineburg ab editore G. G. L. L. Francof.* 1670. 4. [Dies Werk wird oft citirt unter dem Titel *Antibarbarus philosophicus,* welchen es in einer andern Ausgabe auch wirklich führt.]

Moment, das deutsche Interesse hinzukam, welches ihn beseelte. Das Jahr 1672 ist wieder für die Entwicklung Leibnitz's ein bedeutendes: Es fällt in dieses Jahr seine Reise nach Paris. Der nächste Zweck derselben, Ludwig XIV. zur Eroberung von Aegypten zu überreden, schlug zwar fehl. Indess blieb Leibnitz in Paris, theils um einige Geldgeschäfte für Boineburg zu besorgen, theils um dessen Sohn zu erwarten, über den er die Aufsicht übernehmen sollte. Was aber viel wichtiger ist, er kam hier mit den bedeutendsten Gelehrten Frankreichs in Berührung. Der Umgang mit Huygens namentlich wurde für ihn wichtig. Er sagt selbst, er habe erst itzt Mathematik gelernt. Arnauld und Malebranche lernte er gleichfalls kennen; namentlich mit dem erstern hat er einen sehr ausführlichen philosophischen Briefwechsel geführt, aus dem ich leider nur einen Brief von Leibnitz meiner Ausgabe habe einverleiben können. (S. *Leibn. Opp. phil. Praef. p. XV.*) Am Ende desselben Jahres starb Boineburg und im folgenden Jahr, bald nachdem Leibnitz mit dem Churmainzischen Gesandten nach London gegangen war, sein zweiter Gönner, der Churfürst Johann Philipp, was ihn veranlasste, bald wieder nach Paris zurückzukehren. Indess hatte der kurze Aufenthalt in London ihn mit den bedeutendsten Männern, u. A. *Newton*, *Collins*, *Burnet*, *Oldenburgh* bekannt gemacht. Mit allen hat er, namentlich mit den beiden letztern sehr viel, nachher correspondirt. Bald nach seiner Rückkehr in Paris forderte Johann Fried-

rich, Herzog von Braunschweig Lüneburg und Hannover, dem er schon früher durch Habbeus von Lichtenstern bekannt geworden, und mit dem er in Briefwechsel gestanden, auf, nach Hannover zu kommen, und als Rath mit einer Besoldung von 600 Thalern in seine Dienste zu treten. Gleichzeitig ward ihm ein Platz in der Pariser Academie angeboten. Er schlug ihn aus, weil er hätte seine Confession wechseln müssen. Indess ward er später der erste Ausländer, der zum correspondirenden Mitglied ernannt wurde. Bis zur Mitte des Jahres 1676 blieb er in Paris, wo er schon bedeutenden Ruf namentlich als Mathematiker genoss, dann begab er sich an seinen neuen Bestimmungsort. Er machte indess den Umweg über England und Holland, wo er mit dem bedeutenden Mathematiker Hudde, und auch mit Spinoza zusammentraf. Im folgenden Jahr trat er die Stelle eines Hofraths und Bibliothekars in Hannover an. (Diese beiden Jahre sind übrigens auch dadurch merkwürdig, dass in ihnen Leibnitz und Newton gegenseitig von ihrer Entdeckung der Differentialrechnung Notiz nahmen, zu der übrigens beide auf so verschiedenem Wege kamen, dass Leibnitz im Jahre 1676 sagen konnte: *ut mirari libeat diversitatem itinerum per quae eodem pertingere licet.* Bekanntlich schloss sich später an die in diesen Jahren geschriebnen Briefe ein Prioritätsstreit, in welchem Newton wenigstens nicht mit der Offenheit verfuhr, welche Leibnitz zeigte.) Seine Stellung am Hofe verbesserte sich noch als im J. 1679

Ernst August die Regierung von Hannover übernahm. Er, und namentlich seine Gemahlin Sophie, die Tochter des unglücklichen Churfürsten von der Pfalz, haben sich ihm stets als die freundlichsten Gönner gezeigt, und diese Gesinnung ist eben so auf ihre Tochter, die nachmalige Königin von Preussen übergegangen. Leibnitz selbst scheint dies zuerst nicht geglaubt zu haben. Daher vielleicht sein Wunsch als Bibliothekar nach Wien zu kommen. Seit dem Jahre 1682 erschienen die *Acta Eruditorum Lipsiensium* unter der Leitung Mencken's, eines *Coaetaneus* von Leibnitz; er war seit ihrem Anfange ein eifriger Mitarbeiter derselben und hat mathematische sowol als philosophische Aufsätze in sie eingerückt. Unter andern ist hier das Jahr 1684 zu merken in welchem sowol sein erster selbstständiger philosophischer Aufsatz in dieser Zeitschrift erschien [10]), als auch zum ersten Mal dem grössern Publicum eine Nachricht gegeben wurde über den neuen Calcul dessen sich Leibnitz bediente [11]). Auch war es in dieser Zeitschrift, dass Leibnitz zuerst darauf aufmerksam machte, dass die von *Des Cartes* aufgestellten Gesetze der Bewegung nicht richtig seyen, eine Erklärung an welche sich nachher eine Menge von Streitigkei-

---

10) *Meditationes de cognitione veritate et ideis. Act. Erud. ann.* 1684. *Nov. p.* 537. — *Leibn. Opp. ed. Dutens II,* 1. *p.* 14. *Opp. phil. ed. Erdmann p.* 79.

11) *De dimensionibus figurarum inveniendis ibid. Maj. p.* 233. und besonders *Nova methodus pro maximis et minimis etc. ibid. Oct. p.* 467 *seq.*

ten mit den französischen Cartesianern geknüpft haben. Beauftragt vom Herzog, die Geschichte seines Hauses zu schreiben, begab sich Leibnitz im Jahre 1687 zur Sammlung von Materialien auf eine Reise auf der er theils in Baiern und Schwaben, theils in Wien und Italien gegen drei Jahr zugebracht hat. In derselben Zeit hat er sich auch hinsichtlich der neu zu errichtenden Churwürde, die im J. 1691 seinem Gebieter wirklich ertheilt wurde, sehr thätig gezeigt. (Seine äussere Stellung ward nach seiner Rückkehr auch dadurch geändert, dass der Herzog von Wolfenbüttel ihm das Bibliothecariat zu Wolfenbüttel zuertheilte.) In den darauf folgenden Jahren zeigte er wieder eine grosse schriftstellerische Thätigkeit, zuerst in historischen und politischen Arbeiten (wo u. A. der *Codex juris gentium* zu nennen ist), dann aber eben so in Darlegung seiner Naturansicht, endlich auch in der Auseinandersetzung der philosophischen Basis aller seiner Ueberzeugungen. Seine Abhandlung *de primae philosophiae emendatione*, sein *Système nouveau* mit den Erläuterungen dazu, sein *specimen dynamicum*, seine *Réflexions sur l' essai etc. de Mr. Locke*, seine Bemerkungen über die *Sturm*sche Physik, so wie seine Vertheidigung gegen *Bayle*, — Alles dies erschien in den Jahren 1694—98. Als in diesem letztern Jahre der Churfürst Ernst August starb, und sein Sohn Georg Ludwig (der nachmalige Georg I. von England) ihm folgte, änderten sich Leibnitz's Verhältnisse im Wesentlichen nicht. Er lebte theils in Hannover, theils

in Wolfenbüttel, an allen Bewegungen in der Wissenschaft Theil nehmend und in Briefwechsel mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit. Seit dem Mai des Jahres 1700 sehen wir ihn öfter Reisen nach Berlin machen; die Tochter seiner Gönnerin, die Churfürstin Sophie Charlotte versammelte um sich einen Kreis der bedeutendsten Gelehrten mit denen Leibnitz so in die nächste Berührung kam. Seine Vorschläge zur Errichtung einer Akademie in Berlin traten erst im J. 1701, nachdem Preussen zum Königreich erhoben, ins Leben; er ward der erste Präsident derselben. Auch dem König von Polen Friedrich August machte Leibnitz bald darauf Vorschläge zur Errichtung einer Akademie in Dresden, deren Ausführung die Kriegsunruhen verhinderten. (Dieses Bestreben, Akademien ins Leben zu rufen, hängt bei Leibnitz aufs Genauste zusammen mit seiner Ansicht von der wahren wissenschaftlichen Methode s. §. 8., daher auch immer in den Zeiten wo dergleichen Plane ihn bewegten, ernstliche Vorarbeiten gemacht wurden zur Sammlung von Definitionen u. s. w. vgl. Ludovici a. a. O. p. 171.) Wie sehr ihn der Tod der geistreichen Königin im J. 1705 erschüttern musste, unter deren Augen manche seiner bedeutendsten Arbeiten entstand, lässt sich ermessen. In Luzenburg, oder wie der hohe Kreis es manchmal nannte Lustenburg (dem heutigen Charlottenburg) ist ein grosser Theil der *Nouveaux essais* gegen Locke geschrieben. Die Theodicee [12]) welche er auf Anrathen der Kö-

12) *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de*

nigin begonnen hatte, liess er nach ihrem Tode liegen, und nahm sie erst später wieder vor, so dass sie erst fünf Jahr nach ihrem Ableben erschienen ist. Zwar gab er seine Besuche in Berlin nicht auf, indess werden sie doch von dieser Zeit an seltner. Seine rastlose Thätigkeit zeigt sich wieder in den Jahren 1709 und 10 in vollem Maasse. Die Beiträge zur Braunschweigischen Geschichte [13]) erschienen; die Berliner Akademie gab endlich, wozu er immer getrieben hatte, ihre Miscellaneen heraus, wozu er reichliche Beiträge lieferte, während er sein Amt als Bibliothekar so wenig vernachlässigte, dass er nach Hamburg reiste um eine Sammlung von MSS. für Wolfenbüttel anzukaufen. Als im Jahre 1711 Peter der Grosse nach Torgau kam, um seinen Sohn, den unglücklichen *Alexei*, mit der Princessin Charlotte Christine Sophie von Braunschweig zu vermählen, traf Leibnitz mit ihm zusammen. Der Grosse erkannte den Grossen: Leibnitz ward von ihm beauftragt, Vorschläge zu machen hinsichtlich der Justiz- und Finanzverwaltung im russischen Reich. Wie richtig Leibnitz seine Aufgabe erkannt hat geht daraus hervor dass er später (im J. 1716 aus Pyrmont, wo er wieder mit Peter dem Grossen zusammentraf) schreibt, er sey auf eine Gerichtsordnung bedacht,

---

l'homme et l'origine du mal. Amst. 1710. *8vo. Opp. phil. p.* 468 *seq.*

13) *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes etc. Tom I.* 1707. *II.* 1709.

so das Mittel halte zwischen denen Europäischen verderblichen langen Processen und der Asiatischen übereilten richterlichen Willkühr, indem „den langwierigen Processen billig im russischen Reich vorzukommen." Leibnitz machte Vorschläge in diesem Sinn, und ging sogar auf detaillirte Darstellungen der ganzen Organisation von Behörden näher ein. Zugleich forderte er den Kaiser auf, in seinem grossen Reich Untersuchungen über die Declination der Magnetnadel anstellen zu lassen. Der Monarch ernannte ihn zum Geheimen Justizrath und hat die Bestallung die ihm diesen Titel und ein Gehalt von 1000 Joachimsthalern zusichert in Karlsbad am 1. Nov. 1712 vollzogen, Leibnitz aber später dem Reichsvicekanzler den Empfang von 500 Ducaten bescheinigt [14]). Das Jahr vorher war er vom Kaiser Carl VI. zum Kaiserlichen Reichs-Hof-Rath ernannt und zum Baron erhoben. Bald darauf begab er sich nach Wien, wo wir ihn schon am 4. Jan. 1713 finden. Er fand die freundlichste Aufnahme, und seine Vorschläge eine Akademie in Wien zu errichten fanden ein offnes Ohr bei dem Kaiser, der ihm selbst die Einrichtung derselben übertrug. Es scheint als wären alle Versuche an jesuitischen Umtrieben gescheitert. Leibnitz blieb indess bis zum Herbst 1714 in Wien und dieser Aufenthalt ist noch dadurch

---

14) Herr Staatsrath von *Tourguenief*, dessen Güte ich diese Details verdanke, hat in Moskau die Originale sowol der Leibnitzschen Vorschläge, als auch der Kaiserlichen Bestimmungen vor sich gehabt, und besitzt Abschriften von beiden.

wichtig, dass er hier seine Monadologie [15]) schrieb. Die Veranlassung war der Prinz Eugen von Savoien, der viele wissenschaftliche Gespräche mit ihm führte, und die Ansicht von welcher aus die Theodicee unternommen sey gründlich wollte kennen lernen. Leibnitz hat deswegen bei den einzelnen §§ immer wieder auf die Theodicee verwiesen. Wie es gekommen ist, dass man bisher statt des Originals eine (durch das Fehlen jener Allegationen mangelhafte) Uebersetzung dieses für Leibnitz's Philosophie wichtigsten Aufsatzes gebraucht hat, darüber habe ich mich in meiner Ausgabe von Leibnitz's philosophischen Werken ausführlich ausgesprochen [16]). Ziemlich um dieselbe Zeit mögen wohl auch die *Principes de la nature et de la grace* verfasst seyn. Während seines Aufenthalts in Wien war die Königin Anna von England gestorben und Georg I. hatte den englischen Thron bestiegen. War es nun dass dadurch Hannover ihm reizloser geworden, oder war, wie Andere meinen, wirklich ein Missfallen von Seiten seines Fürsten ihm wegen seiner langen

---

15) Sie erschien zuerst in einer deutschen Uebersetzung, die *M.* Köhler nach dem französischen Original gemacht, im J. 1720, darauf ward diese Uebersetzung (von Hansch) ins Lateinische übersetzt, und in dieser lateinischen Version ist sie nicht nur den *Act. Erud.* 1721. sondern auch, unter dem Titel *Principia philosophiae s. theses in gratiam principis Eugenii conscriptae* der *Dutens*schen Sammlung von Leibnitz's Werken einverleibt. Meine Ausgabe enthält einen Abdruck des Originals wie es sich im MS. auf der Hannöverschen Bibliothek befindet.

16) *Praefat. p.* 28.

Abwesenheit gezeigt worden, genug Leibnitz hat in dieser Zeit ernstlich daran gedacht sich nach Frankreich überzusiedeln, ein Entschluss an dessen Ausführung ihn vielleicht Kränklichkeit mit verhindert hat. Einige literarische Fehden, theils historischer theils philosophischer Art fallen in diese Zeit. Eine derselben die allmählig einen herben Character annahm währte bis an seinen Tod. Hier die Veranlassung. Georgs I. Sohn, der nachherige Georg II., hatte sich im J. 1705 mit Wilhelmine Caroline, Princessin von Anspach vermählt, der dritten in dem Kleeblatt Hoher Frauen, deren Freundschaft Leibnitz genoss, und zwar derjenigen die wie es scheint am meisten gerade für die Tiefen seiner Philosophie Sinn hatte. Auch als sie Princessin von *Wales* war, stand er mit ihr in Briefwechsel. Eine Aeusserung Leibnitz's welche die natürliche Theologie *Newtons* tadelt, weil sie gefährlich sey, wurde *Sam. Clarke* mitgetheilt und dadurch eine literarische Correspondenz eingeleitet, die durch die Hände der Princessin ging. Wahrscheinlich wäre dieser Streit nicht mit einer Art von Empfindlichkeit von beiden Seiten geführt worden, wenn nicht früher schon in den Prioritätsstreitigkeiten über die Differenzialrechnung Leibnitz von den Newtonianern gereizt, diese wiederum gewöhnt worden wären, in ihm einen Rival ihres Meisters zu sehn. Leibnitz's Tod unterbrach diesen Briefwechsel [17]) der

---

17) Er erschien zuerst im J. 1717 in: *A collection of papers which passed between the late learned Mr. Leibnitz and Dr*

zuletzt ganz unfruchtbar wurde. Ganz kurz vor seinem Tode soll Leibnitz ein besonderes *Systema Metaphysices* verfasst haben, das aber, als er es Kortholten nach Kiel schickte, verloren gegangen seyn soll. Die Gichtanfälle, an welchen Leibnitz schon seit längerer Zeit sehr gelitten hatte, wiederholten sich im Spätherbst des Jahres 1716 sehr oft, und vielleicht hat die unvorsichtige Anwendung eines Mittels, das ihn in Wien wieder hergestellt hatte, dazu beigetragen, dass er ihnen erlag. Der 14. November war sein Todestag.

Selten paart sich solche Kraft eines universellen Genies mit so immensen Kenntnissen wie bei Leibnitz. Er erinnert in dieser Hinsicht an Aristoteles. In allen Gebieten des Wissens wirklich zu Hause, bewegt er sich in Allem ganz frei, d. h. selbstthätig. Er sagt selbst, er habe überall indem er lernte zugleich erfunden. Darum diese Heiterkeit und Zufriedenheit die, wie seinen Character, so sein ganzes Philosophiren characterisirt: Gleich seiner Monas ist er bei allen Gegenständen nicht determinirt von Aussen, sondern Alles trägt er in sich. — Darum andrerseits dies Anerkennen eines jeden Andern. Er

---

Clarke in the years 1715 *and* 1716. In (*Des Maizeaux*) *Recueil de diverses pièces sur la philosophie etc. Amst.* 2te Aufl. 1740. findet er sich gleichfalls, aber so dass darin Leibnitz's Briefe, wie sie ursprünglich geschrieben waren, französisch, die von *Clarke* in der französischen Uebersetzung aufgenommen sind, während die englische Ausgabe das entgegengesetzte Princip befolgt.

behauptet, nie ein Buch gefunden zu haben, das nichts Gutes enthalte: Jedes hat ihn zur freien Thätigkeit veranlasst. Eine grossartige Anerkennung, die auf dem Gefühle eignen Werthes beruht hat seinen Optimismus von aller Schlaffheit oder Gesinnungslosigkeit frei erhalten. Es gibt Viele, welche ihn seiner irenischen Versuche wegen einen Indifferentisten (oder gar Kryptokatholiken nennen), aber nur sehr Wenige derselben würden, wie er, glänzende Aussichten ausschlagen, die durch den Uebertritt erkauft werden sollten. Was musste einem Polyhistor wie ihm nicht die dargebotne Stelle eines Bibliothekar an der *Vaticana* seyn?

Alle Werke Leibnitz's sind Gelegenheitsschriften. Die meisten von ganz kleinem Umfange und entweder Briefe oder Aufsätze für gelehrte Zeitungen. Er selbst hat öfter daran gedacht einige derselben zu einer Sammlung zu vereinigen, so z. B. seine Briefe an *Arnauld;* er ist nicht dazu gekommen. Die ersten Sammlungen die nach seinem Tode veranstaltet wurden, waren die von Joachim Friedrich Feller [18]) und von Kortholt [19]). Hinsichtlich des Biographi-

---

18) *Otium Hannoveranum sive miscellanea ex ore et schedis Illustris viri piae memoriae Godofr. Guilielmi Leibnitii etc. Lps.* 1718.

19) *Viri illustris Godofredi Guil. Leibnitii Epistolae ad diversos, theologici juridici medici philosophici mathematici historici et philologici argumenti. E Msc. auctoris cum annotationibus suis primum divulgavit Christian. Kortholtus.* 4 Bde. 8. *Lps.* 1734 *seqq.*

schen ist *Grubers Commercium epistolicum. Han. et Gotting.* 1745. 2 *Voll.* 8. wichtig. Im J. 1765 veröffentlichte *Raspe* einen Theil der Leibnitzschen Manuscripte, die sich auf der Hannöverschen Bibliothek finden [20]. Leider hat *Dutens*, welcher endlich im Jahre 1768 die sämmtlichen Werke Leibnitz's herausgab [21], nicht einmal diese Sammlung gekannt, geschweige denn selbst einen Blick in die hannöverschen MSS. geworfen. Ich habe in meiner Ausgabe der (nur der philosophischen) Werke Leibnitz's [22] die philosophischen Werke die sich in der Ausgabe von *Dutens* finden mit der *Raspe*schen Sammlung verbunden, dazu noch 32 bisher ungedruckte Aufsätze aus den Hannöverschen MSS. hinzugefügt, so wie

---

20) *Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibnitz publiées par Mr. Rud. Eric Raspe, avec une préface de Mr. Kästner. Amst. et Leipz.* 1765. 4. Deutsch herausgekommen in der Uebers. v. Joh. Heinr. Fr. Ulrich. Halle 1778—80.

21) *Gothofredi Guilielmi Leibnitii etc. Opera omnia nunc primum collecta in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens. Genev.* 1768. *VI Voll.* 4. [Es existiren Exemplare dieser selben Ausgabe, welche auf dem Titel haben: *Coloniae Allobrog et Berol.* 1789.] Die hauptsächlichsten von den philosophischen Werken finden sich in dieser Ausgabe *Tom. II., Pars I.,* andere aber auch *Tom. IV., Pars I.*

22) *God. Guil. Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia. Edita recognovit e temporum ratione disposita pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit Joannes Eduardus Erdmann. Berol. Eichler.* 1840. 4.

aus den von *Feder*[23]), *Guhrauer*[24]), *Cousin*[25]) u. A. veranstalteten Sammlungen mit aufgenommen, was mir passend schien und bei der Anordnung die Chronologie befolgt. Ueber die leitenden Gesichtspunkte gibt die Vorrede Rechenschaft.

Leibnitz's Philosophie.

§. 3.

Ontologie. Begriff der Monade.

Der Schlüssel der ganzen Philosophie ist nach Leibnitz die richtige Erkenntniss des Substanzbegriffes, und es ist von der äussersten Wichtigkeit, eine richtige Definition der Substanz zu finden, da eine gute Definition oft alle Streitigkeiten entscheiden lässt, (wie z. B. der Streit über die interessirte und nicht-interessirte Liebe durch eine richtige Definition der Liebe sein Ende erreicht hat). Wegen der Wichtigkeit dieses Gegenstandes handelt einer der ersten von seinen philosophischen Aufsätzen (No. 34 in meiner Ausgabe) nur von diesem Begriff. Cartesius und seine Schule hatten denselben freilich zu

---

23) *Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati selecta specimina edidit notulisque passim illustravit Joannes Georgius Henricus Feder. Hannov.* 1805.

24) Leibnitz's deutsche Schriften herausgegeben von *Dr.* G. E. Guhrauer. Berl. 1838. 40. 2 Bde. 8.

25) *Fragmens philosophiques par V. Cousin. Tom. II. III. Ed. Paris* 1838.

bestimmen gesucht, und die Substanz definirt als das, was man sich denken könne als unabhängig von einer andern Sache. Allein Leibnitz zeigt in wie viele Schwierigkeiten diese Definition verwickle. Nimmt man sie nämlich *stricte*, so kann man doch genau genommen nur von Gott sagen, dass er von Allem unabhängig, und es würde also aus jener Definition folgen, dass Gott die alleinige Substanz, alle übrigen Wesen blosse Modificationen seyen. Will man aber jene Modification beschränken und Substanz nennen was gedacht werden kann als unabhängig von jedem andern geschaffenen Wesen, so kann jedes Attribut so gedacht werden; die Unabhängigkeit des Begriffs gibt also den eigentlichen Character der Substanz nicht an. Es handelt sich darum, den Spinozismus zu vermeiden, indem man das Wesen der Substanz richtig fixirt. 1).

Der wichtigste Begriff nun für die Definition der Substanz ist der Begriff der thätigen Kraft. Diese ist von der blossen Möglichkeit der Scholastiker dadurch unterschieden, dass die letztere noch eines besondern Antriebes zu ihrer Verwirklichung bedarf. Die thätige Kraft aber steht in der Mitte zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit, sie treibt sich selbst zu der letzteren, und bedarf um zu ihr zu werden nur dessen, dass die ihrer Aeusserung gegenüberstehenden Hemmungen entfernt werden; als passendes Beispiel der thätigen Kraft kann ein elastischer Körper angeführt werden der, sobald der äussere Druck aufhört, sich durch seine eigne Kraft

ausdehnt. Die thätige Kraft nun macht das Wesen der Substanz aus, und darum ist dieser Begriff für die Physik von eben solcher Bedeutung wie für die Philosophie. Leibnitz hat den Plan, ein neues System der Dynamik aufzustellen, sein ganzes Leben hindurch nicht aufgegeben. In dem kleinen *specimen dynamicum* welches 1695 in den *Act. Erud. Lips.* erschien, spricht er, dass Thätigkeit Character der Substanzen sey, eben so entschieden aus, wie er auch sonst immer wieder darauf zurückkommt. Eine Substanz ohne Thätigkeit ist ihm ein Widerspruch, ohne Thätigkeit existirte sie gar nicht. Die Existenz nämlich der Substanz ist nicht blosse Existenz *(acte)*, d. h. das *complementum possibilitatis*, sondern besteht in wirklicher Activität, d. h. sie hat den Grund der Veränderung ihres Zustandes in sich; sie ist schwanger mit ihrem folgenden Zustand, der auf natürliche Weise aus ihrem früheren folgt. Eigentlich ist jede Existenz ohne Thätigkeit ein Unding; es beruht auf einem Missverständniss wenn man meint es gebe eine blosse Möglichkeit oder eine unthätige Kraft. Dem gemäss kann Leibnitz — wie er es z. B. in den *Principes de la nature et de la grâce* thut — die Definition der Substanz obenan stellen, dass sie ein Wesen sey, das die Fähigkeit habe zu handeln. 2).

Mit dieser Bestimmung aber, dass das Wesen der Substanz in der Selbstthätigkeit bestehe, hängt dann die nähere Bestimmung zusammen, dass eben deswegen die Substanz zu fassen ist als

Einzelwesen. Nicht nur dass wir die Zusammengehörigkeit beider Bestimmungen daraus folgern können, dass der selbe Leibnitz welcher behauptet, die Thätigkeit mache das Wesen der Substanz aus, auch in seiner ersten Dissertation behauptet, ein Jedes sey durch sein Wesen individuell bestimmt, sondern er stellt auf das Bestimmteste die Selbstthätigkeit der Substanz mit ihrem Unterschiedenseyn von andern Substanzen zusammen, er beruft sich darauf, dass er bewiesen habe, wie ohne thätige Kraft keine Verschiedenheit, ohne diese aber gar keine bestimmten Wesen angenommen werden könnten. Das Princip der Individuation, welches ihm eins ist mit dem Princip des Unterschiedes, dies (eigentlich mit dem Aufblühen des Nominalismus gesetzte) Princip nach welchem es keinen bloss numerischen Unterschied gibt, sondern Jedes ein innerliches Princip des Unterschiedes in sich enthalten soll, dies Princip, auf welches (wie sich später bei seiner Kosmologie ergeben wird) noch aus einem andern Grunde ein sehr grosses Gewicht gelegt wird, ist ihm also mit dem Begriff der selbstthätigen Substanz *a priori* gegeben. Es handelt sich darum, auch uns diese Zusammengehörigkeit beider Bestimmungen deutlich zu machen. Wie und warum hängt der Begriff der Selbstthätigkeit mit dem *Principium individuationis* zusammen? Der Vergleich mit einem elastischen Körper welcher sich ausdehnen will, dessen Leibnitz sich so häufig bedient um die Selbstthätigkeit der Substanz zu versinnlichen, zeigt dass

er diese nur als ausschliessende Thätigkeit (Repulsion) denkt. Wenn aber nun sich Ausschliessen nur das Verhältniss ist für sich Seyender (vgl. m. Grundr. d. Log. u. Met. §. 51.), so ist es eine nothwendige Consequenz, dass nur dem für sich seyenden, d. h. einzelnen Wesen Thätigkeit, also auch Substanzialität zugeschrieben wird. Die Substanz wird darum nothwendig von Leibnitz als für sich seyendes Eines, als Einzelwesen gefasst. Er nennt sie daher *Monas*, *monade*, *unité*. Das substanzielle Einzelwesen bildet in dem ganzen System die eigentliche Grundlage. Alles was man sonst als Existirendes ansieht besteht nur indem es aus diesen einfachen Substanzen zusammengesetzt ist. [In dieser Hinsicht hat F. H. Jacobi ganz Recht etwas Characteristisches darin zu sehen dass Leibnitz's erste Schrift von dem Princip der Individualität handelte.] Nur der Monas kommt eigentliche Substanzialität zu, alles Uebrige hat keine wahrhafte Existenz. Diese substanzielle Einheit bezeichnet Leibnitz oft mit dem Wort *force primitive*, auch *entéléchie*, weil sie sich selbst genug und in sich vollendet sey. Bei dem letztern Ausdruck ist aber darauf aufmerksam zu machen, dass Leibnitz sich desselben oft in ganz andern Bedeutungen bedient, bald nämlich um nur ein Moment in der Monade, bald wieder um ihr Verhältniss zu andern Monaden zu bezeichnen, so dass häufig Missverständnisse über den jeweiligen Sinn dieses Wortes entstehen können und entstanden sind. Um sie zu vermeiden wird in die-

ser Darstellung der Ausdruck Monade, einfache Substanz vorgezogen werden. Auf die Ausdrücke: Form, Seele, von welchen zum Theil ganz dasselbe gilt was vom Namen Entelechie, kommen wir nachher. 3).

Ist aber das Wesen der Monade in die ausschliessende Thätigkeit gesetzt und sie als für sich seyendes Eines gefasst, so stehen ihr, als ausschliessender, andere Monaden als ausgeschlossne gegenüber. Die Monas kann also nur seyn wenn Monaden sind. Es ist die Nothwendigkeit der Sache welche Leibnitz nöthigt, eine Pluralität von Substanzen anzunehmen. Zwar leitet er die Pluralität nicht streng aus dem Begriff der Monas ab, doch aber gibt er zu verstehen, dass der Begriff der Einheit es postulire, besondre, d. h. mehrere, Einzelwesen anzunehmen. Er schreibt einmal an die Princessin *Sophie,* welche von einer allgemeinen Weltseele gesprochen hatte — ein Thema das auch später in Luzenburg häufig besprochen zu seyn scheint — *puisque vous concevez qu'il (l'esprit général) est une unité, pourquoi ne pourriez-vous pas concevoir des unités particulières? Car être universel et particulier ne fait rien à l'unité, ou plutôt il paraît plus aisé que l'unité soit dans le particulier.* Gewöhnlich flüchtet er sich zu der göttlichen Weisheit, welcher es widerspreche, dass nur eine Monas existire, ein Auskunftsmittel das freilich das selbe thut, was Leibnitz sonst tadelt, einen *Deus ex machina* herbeirufen. Wenn sich aber so

die Substanzialität der Einzelwesen, oder die Vielheit der Substanzen aus seinem Begriff der Substanz ergibt, so hat er ganz Recht in der Behauptung, dass durch seine Lehre der Spinozismus überwunden sey, vor dem nur die Annahme von Monaden rette. Sobald man diese leugnet, sind alle Dinge nur Modificationen Gottes als der alleinigen Substanz, und Spinoza hat Recht. Daher sagt er ferner: Jeder müsse zum Spinozismus kommen, der den Dingen ihre eigne Thätigkeit abspreche. In der That findet dieser Unterschied zwischen Spinoza und Leibnitz Statt, dass jener die Substanz als blosses Seyn fasst, dass sie ihm deswegen jede Determination ausschliesst und leblos ist, während dieser die Substanz als für sich seyend, als unendliche Rückkehr in sich selbst (Leibnitz sagt deswegen mit Recht dass jede Individualität Unendlichkeit enthalte) und als lebendig denkt. Die Lebendigkeit aber erscheint nur in vielen Lebendigen. Während darum Spinoza die Vielheit der Substanz leugnet, ja sogar sich dagegen sträubt, dass man ihr das Prädicat der Einzigkeit gebe, werden von Leibnitz die Substanzen als die unendlich vielen Einzelwesen gedacht und als Einheiten bezeichnet. 4).

Was bisher von den Monaden gesagt ist steht im genausten Zusammenhange damit dass sie als für sich seyende Eines gefasst sind. Ist es nun diese selbe Kategorie die allen atomistischen Systemen zu Grunde liegt, so entsteht das Bedürfniss, den Unterschied zwischen den Atomen und den Leib-

nitzschen Monaden zu fixiren. Eine Verwandtschaft beider Begriffe erkennt Leibnitz selbst an, indem er seine Monaden als die wahren Atome bezeichnet. Eben so bedient er sich auch des Ausdrucks: substanzielle oder auch metaphysische Punkte, und unterscheidet sie von den physischen Punkten, welche nicht Punkte seyen, weil sie Theile enthielten, und von den mathematischen, denen wieder die Realität abgehe, während die metaphysischen Punkte untheilbar und real seyen. Eben wegen dieser Punktualität ist jede Monas (wie das Atom) eine Welt für sich, und hat keinen eigentlichen Zusammenhang mit irgend Etwas ausser ihr. Die Monaden haben keine Fenster, wodurch Etwas in sie hineindringen könnte. Weil sie gar keinen Einfluss auf sich zulassen, deswegen sind sie nicht durch eine äussere Gewalt zerstörbar, ein Anfang und Ende ihrer Existenz ist daher nicht (oder nur durch ein Wunder) möglich, und also nicht zu denken. Ihnen kommt wirklich zu was die Gassendisten ihren Atomen zuschreiben, endlose Dauer. Wenn aber, trotz dieser Uebereinstimmung mit den Atomisten, Leibnitz immer behauptet, dass ihre Annahmen der Vernunft widersprechen, dass es keine Atome geben könne, so weisen die Gründe, welche er anführt, nicht nur den Unterschied seiner Lehre von der atomistischen, sondern auch den Vorzug jener vor dieser schlagend nach. Sie beruhn nämlich alle auf der (ganz richtigen) Erkenntniss, dass die Atomisten die beiden gemeinsamen Bestimmungen nur einseitig,

er dagegen vollständig gefasst habe. Darum sagt er auch oft, die Ansicht der Atomisten sey nicht absolut zu verwerfen, als Vorbereitung sey sie ganz gut, aber nur als solche, denn sie sey unzureichend. Erstlich tadelt Leibnitz an den Atomisten, dass nach ihnen die Atome nicht von einander unterschieden seyen, und dass sie völlig gleiche Dinge statuirten. (Wirklich besteht ein Mangel der Atomisten darin, dass sie mit dem Ausschliessen, welches vom Begriff des für sich Seyenden untrennbar ist, nicht recht Ernst machen, sondern die Atome von einander durch ein Drittes (das Leere) ausgeschlossen seyn lassen. Die Monas dagegen wird nicht nur geschieden sondern unterscheidet sich von den übrigen.) Der zweite Vorwurf den er den Atomen macht ist, dass sie als ausgedehnt theilbar, und also keine wahren Einheiten seyen, die Monaden dagegen seyen wirkliche Punkte. (In der That indem das Ausgedehnte das sich Aeusserliche ist, streitet damit dass es das mit sich identische Eines sey. Den Monaden welche auch als im Gedanken, daher metaphysisch, untheilbar bestimmt werden, kommt eine ganz andere spröde Punktualität zu als den Atomen, die sich durch ihre Härte nur gegen die empirische physische Gewalt vertheidigen können.) Ja die sogenannten Atome behauptet Leibnitz weiter seyen nicht nur ins Endlose hin theilbar, sondern wie Alles, was physische Existenz hat, wirklich schon getheilt. 5).

§. 4.

Fortsetzung.

Das Wesen der Monade näher bestimmt.

Die Differenz zwischen den Monaden und den Atomen tritt aber noch bei Weitem deutlicher darin hervor, dass bei jenen eine Bestimmung sich geltend macht, welche, obgleich für den Begriff des für sich seyenden Eines eben so wichtig wie das Ausschliessen, doch von den Atomisten ganz vernachlässigt worden war, eine Bestimmung welche zugleich das Verhältniss zwischen Leibnitz und allen realistischen Ansichten feststellt: es ist die Bestimmung der Idealität. Eine logische Durchführung (vgl. m. Grundr. d. Log. u. Met. §. 50.) hat zu beweisen, dass Eines für sich nur gedacht werden kann als Idealität der Uebrigen oder so dass diese an ihm (als Aufgehobne sind oder) scheinen. Von dieser Bestimmung findet sich nun bei den Atomisten gar Nichts, während sie bei Leibnitz sich so sehr hervordrängt, dass er ganz Recht hat, wenn er seine Lehre als den wahren Idealismus bezeichnet. Das Wesen der Monaden nämlich besteht nach Leibnitz in der Vorstellung. Die Monade ist ein vorstellendes Wesen. Die Vorstellung *(perceptio, perception)* definirt er selbst als das Ausgedrücktseyn (oder auch das Seyn) des Vielen in Einem. Dass dieses Seyn aber nur als aufgehobnes, ideelles, gedacht werden soll, dafür spricht das Bild dessen er sich bedient, wenn er sagt, dass das Viele

in dem Einen sich so finde, wie in dem Centrum eines Kreises von dem unendlich viele Radien ausgehn, sich unendlich viele Winkel finden. Er erklärt dann wohl auch das Vorstellen als ein innerliches Abspiegeln äusserlicher Vorgänge. Immer aber verlangt er von Neuem dass man die blosse *perceptio* von der *apperceptio* oder bewussten Vorstellung unterscheide. Ihm ist es ganz gleichbedeutend, ob man sagt, die Monas habe eine Vorstellung oder sie stelle Etwas vor (nicht sich), habe eine *nature représentative* durch welche sie die Dinge ausser ihr ausdrücke. (Oft wenigstens kann man die *perceptio* bei Leibnitz mit Darstellung übersetzen.) Daher bedient er sich sehr häufig des Vergleichs mit einem Spiegel und nennt die Monaden ausdrücklich so. Dies aber, dass die Monade alle übrigen auf ideelle Weise an sich hat, oder spiegelt, das soll ihrer absoluten Selbstständigkeit durchaus keinen Eintrag thun, eben so wenig wie ihrem Abgeschlossenseyn in sich selbst. Jenes Abspiegeln selbst soll nämlich nur gedacht werden als ihre eigne Thätigkeit. Alles entsteht in ihr aus ihrem eignen Innern durch völlige Spontaneität, deswegen bringt sie auch die Vorstellung des ausser ihr Seyenden aus sich selbst hervor. Sie ist in dieser Hinsicht so wenig passiv, als existirte sie (und Gott) allein, sie bringt die Vorstellungen der Dinge so selbstthätig hervor wie die Seele einen Traum. Wurde darum die Monade ein Spiegel genannt, so ist sie ein lebendiger Spiegel, welcher die Bilder nicht em-

pfängt sondern hervorbringt. Was aber von der Monas vorgestellt wird, sind alle übrigen Monaden, oder das Universum, so dass jede Monas, als ein Spiegel des Universums, dieses auf eine ideelle Weise in sich trägt, jede der Keim des Universums ist, gleichsam es selbst *in nuce*. In jeder Monas kann deswegen (von einem Alles Sehenden und Alles Wissenden) Alles gelesen werden, auch das Zukünftige, da auch dieses im Gegenwärtigen schon potentiell enthalten ist. Darum ist es ganz consequent wenn er sagt, dass jedes Einzelwesen eine Unendlichkeit in sich trage, die Allheit. Es erhellt daraus einmal dass der Einfluss einer Monade auf die andere, welcher oben nach dem ganzen Begriff der Monade als unmöglich bezeichnet war, auch ganz unnütz wäre. Denn da jede Monas das Universum in sich schon hat, so könnte ein sogenannter Einfluss auf sie ihr nur geben, was sie schon ohne ihn besitzt, sie würde also ganz unverändert bleiben. Es erhellt ferner daraus wie sehr Leibnitz berechtigt ist, sich dagegen zu verwahren, dass man seine Monaden mit den Atomen im gewöhnlichen Sinn verwechsle. Viel lieber, obgleich auch nicht gern, nennt er die Monaden Seelen, oder Entelechien, von denen er, weil sie Alles aus sich produciren, auch wohl sagt, sie seyen Automate. Soll einmal verglichen werden, so ist die Monade nicht mit dem Atom, sondern viel mehr mit dem Universum zu vergleichen, oder mit Gott. 6).

Der letztere Vergleich erscheint so treffend, dass

dadurch das Bedürfniss entsteht zu erkennen, wie sich die Monade von Gott unterscheidet? Ihr Wesen soll in der Kraft und Activität bestehen. Wäre nun die Monas wirklich bloss Thätigkeit, so wäre sie in der That Gott gleich. Dies aber ist nicht der Fall sondern es ist in jeder Monas auch ein Princip der Passivität enthalten, so dass jede Monas zwei Momente in sich enthält, ein Princip der Activität oder das was Leibnitz Entelechie im engern Sinne des Worts nennt, und ein Princip der Passivität, welches er als Materie im Sinne nur der *materia prima* bezeichnet. Ganz so nämlich, wie die ὕλη des Aristoteles und die *materia* der Scholastiker eine doppelte Bedeutung hat, einmal die, dass sie der Form entgegengesetzt wird (wo dieses Wort ungefähr dem entsprechen würde was wir logische Materie oder Inhalt nennen), dann die, dass sie dem Geist entgegengestellt wird im Sinn der körperlichen Masse, — ganz so hat das Wort *materia* bei Leibnitz einen doppelten Sinn. Oft unterscheidet er diese doppelte Bedeutung in der Bezeichnung genau, und nennt jene *materia prima*, diese *materia secunda* oder *massa*, oft aber fügt er diese nähern Bestimmungen nicht hinzu, und lässt die Bedeutung aus dem Zusammenhange errathen. (Das Letztere ist nun um so eher erklärlich, als in der That die beiden Bedeutungen sich nicht immer streng fixiren lassen, indem namentlich der Begriff der *materia prima* ein fliessender ist. So sehen wir ja auch oft bei Aristoteles ein und das selbe was

einmal als Geformtes angesehen ward, z. B. Holz im Gegensatz gegen den Keim, dann wieder gegen Anderes als blosse Materie bezeichnet werden, z. B. Holz im Gegensatz gegen die Bildsäule.) Die Materie nun, wie sie constituirendes Moment jeder Monade ist, ist die *materia prima.* Er definirt sie als das *δυναμικὸν πρῶτον,* als das *παθητικὸν πρῶτον ὑποκείμενον,* auch als das *πρῶτον δεκτικόν;* sie ist das Princip der Passivität, welches durch das active Princip oder die blosse Entelechie zur ganzen Monas ergänzt wird. Die *materia prima* ist daher jeder Monas wesentlich und es existirt keine ohne sie. Von dieser gilt, dass man sie nicht Gott entgegensetzen müsse, sondern der Form. Mit dieser Materie als dem Princip der Passivität ist denn verbunden das thätige Princip welches er bald Seele, bald Entelechie, oft auch (vielleicht am Besten) erste Entelechie nennt, dies mit der *materia prima* zusammen erst die ganze Substanz oder Monade aus macht. (Er ist aber, wie schon früher angedeutet worden, im Gebrauch dieser Worte nicht sehr exact. Indem er nämlich das Wort Seele und auch Entelechie bald braucht um die ganze Monas, bald wieder um nur das active Moment in derselben zu bezeichnen, kommen bei ihm Aeusserungen vor, die, wenn man den verschiednen Gebrauch der Worte nicht berücksichtigt, unvereinbar erscheinen. So z. B., wenn er erst sagt, dass es keine blosse Seelen geben könne, weil das active Princip eines passiven zu seiner Ergänzung bedürfe, und wenn er darum

die Monaden als materielle Seelen bezeichnet, und dann wieder sagt dass die Seelen Materie als ein wesentliches Moment **i n s i c h** enthielten.) Eine unmittelbare Folgerung aus dem Gesagten ist, dass selbst Gott die Monaden nicht von der *materia prima* befreien könne, weil sie, ihre Passivität verlierend, reine Thätigkeit, und also Gott dem einzigen *purus actus* gleich, werden würden. Dieser ist allein, weil kein Leiden in ihn fällt, ohne **a l l e** Materie zu denken. Konnte daher das Einzelwesen nicht gedacht werden ohne Activität, weil man dann in den Spinozismus fiel, so darf es andrerseits nicht gedacht werden ohne Passivität, weil in diesem Falle jedes Einzelwesen ein Gott wäre. Durch die **M a t e r i e** ist daher jedes Einzelwesen ein bestimmtes Einzelwesen, und so kann gesagt werden dass jede Substanz nur durch die Materie eine von andern unterschiedne sey. Eine **z w e i t e** Folgerung ist, dass die Materie *(prima)* nicht Substanz ist, sondern etwas Unvollständiges, nur ein Moment der Substanz. Leibnitz ist sich übrigens seiner Uebereinstimmung mit den Scholastikern sehr wohl bewusst. Hatten diese den Aristotelischen Gedanken, dass die *οὐσία* aus *ὕλη* und *εἶδος ὡς συνθέτη* sey, unverändert aufgenommen, indem sie sagten dass das *ens* oder die *substantia* aus *materia (prima)* und *forma* (*substantialis*) sey, so war Leibnitz zu gut mit ihnen bekannt, und zu sehr von ihrem Werthe durchdrungen, zugleich aber zu wenig um anscheinende Originalität bemüht, als dass er die Verwandtschaft seiner Lehre mit der

ihrigen hätte verleugnen sollen. Er wendet oft selbst ihre Ausdrücke an, und nennt Form, (auch *forma substantialis*) was er erste Entelechie genannt hatte. Freilich beobachtet er auch bei der Anwendung dieses Wortes keine grössere Strenge indem er sehr häufig mit dem Worte *forme* die ganze Monas bezeichnet, welche er auch wohl als ein formelles Atom definirt. 7).

Die Monade ist also beschränkt, indem sie das Princip der Passivität in sich trägt. War nun aber doch Activität und Vorstellen das selbe, so folgt daraus, dass vermöge des passiven Princips in der Monade ihre Vorstellungen gehemmt sind. Dies ist der Grund warum zu ihrem Wesen gehört, Streben, *tendance* zu seyn. Dieses Streben, auch *appetitus*, *appetitio* genannt, geht darauf, von einer Vorstellung zur andern überzugehn, d. h. immer mehr vorstellend zu seyn. Es kommt aber nie dazu, dass die Monade wirklich alle möglichen Vorstellungen habe, obgleich sie sich diesem Ziele immer mehr annähert. (Indem so dieser Widerspruch als ein stetes Sollen fixirt ist, zeigt sich noch mehr das Treffende in jenem Lieblingsvergleich Leibnitz's mit dem gespannten Bogen oder einem andern elastischen Körper, der zusammengedrückt nicht ruht, wohl aber verhindert ist seine ganze Thätigkeit zu äussern.) Das Streben der Monade ist deswegen mit Recht unter die Modificationen (Begrenzungen) der Vorstellung gesetzt, so dass alle Functionen der Monas nur auf verschieden determinirten Vorstel-

lungen beruhn. Nur muss man immer dies im Auge behalten, dass diese Determinationen nie als von aussen gesetzt angesehn werden müssen, sondern wenn die *materia prima* eigne innere Bestimmtheit der Monade ist, so wird durch solche Determination ihre Einheit mit sich nicht aufgehoben, und Leibnitz kann dem gemäss behaupten, dass die Monade determinirt sey nur durch sich selbst, oder dass sie selbst ihre Thätigkeit hemme oder wie er sich auch ausdrückt, dass sie die Limitationen, wodurch sie diese bestimmte ist, von sich selber habe. (In die Grenze fällt die Individuation; sie ist aber nur von dem Begrenzten selber gesetzt.) Es ergibt sich nun hieraus die nähere Bestimmung zu dem, was oben gesagt wurde (*p.* 34.) dass jede Monas von allen andern realiter verschieden sey. Indem nämlich in keiner einzigen die Thätigkeit unbeschränkt ist, oder was dasselbe heisst, jede die *materia prima* als constitutives Moment mit enthält, ergibt sich, dass es verschiedene Grade von Thätigkeit, oder verschiedene Grade des Vorstellens gibt. Diese verschiednen Grade ihres Vorstellens machen eben die Verschiedenheit der Monaden aus. Es gibt so viele verschiedne Grade der Vorstellung, als es Monaden gibt. Leibnitz versucht nun einzelne Hauptstufen zu fixiren und dadurch die unendlich vielen Grade auf gewisse Hauptclassen zurückzuführen. Da es ihm vornehmlich darauf ankommt, die Natur dieser verschiednen Grade deutlich zu machen indem er sie vergleicht mit Zuständen der selbstbe-

wussten Monade, d. h. des menschlichen Ich, so bedient er sich bei der Bezeichnung derselben oft derselben Bezeichnung, welche er bei der Classification der Begriffe braucht. Bei der Untersuchung nun über die wahren und falschen Begriffe und Ideen hatte er den Unterschied zwischen verworrenen (confusen) und deutlichen (distincten) Erkenntniss dahin fixirt, dass jene nicht fähig sey die zur Unterscheidung einer Sache hinreichenden Merkmale gesondert aufzuzählen. Als ein Beispiel hatte er die Vorstellung der grünen Farbe angeführt, in welcher Gelb und Blau gemischt sey, ohne dass wir Beide von einander getrennt percipiren. Dagegen vermag die deutliche Erkenntniss ein Jedes in seiner Bestimmtheit und in seinem Unterschiede zu erkennen, und diesen auch anzugeben. Beide Weisen der Vorstellung aber sind nicht *toto genere* unterschieden, sondern nur graduell, da auch die verworrenen Vorstellungen durch unsere eigne Thätigkeit uns kommen. An diesen (psychologischen) Unterschied knüpft nun Leibnitz an, wenn er als den untersten Grad der Thätigkeit die blosse Perception, als die unvollkommenste Monade die *monade toute nue* bezeichnet. Er vergleicht den Zustand derselben, den er deswegen *étourdissement* nennt, mit dem Schwindel oder auch mit unserm Zustande in einem traumlosen Schlaf, in welchem wir zwar nicht ohne Vorstellungen sind (denn sonst könnten wir beim Erwachen keine haben), in dem sie aber sich durch ihre Vielheit neutralisiren und nicht zum Bewusstseyn kommen.

Auch die blosse Monas enthält Alles in sich, aber nur auf verworrene Weise, ohne das geringste Bewusstseyn davon zu haben. Wenn dagegen die Monade bestimmtere Vorstellungen hat, so können diese sich bis zur Empfindung steigern und eine solche lebende, empfindende Monade nennt man Seele im engern Sinn. Erhebt sich nun diese zur Vernunft, so nennen wir sie Geist. Von Geist aber kann man eigentlich nur dort sprechen, wo eine Monade die reflexive Thätigkeit zeigt, durch welche sie sich als Ich weiss. Der Unterschied der Monaden bestimmt sich jetzt also dahin, dass obgleich jede das ganze und selbige Universum in sich abspiegelt, dennoch jede es nach einem verschiedenen Augenpunkte abspiegelt und also anders. Jede ist ein andres Centrum der Welt welche sie abspiegelt; was jede deutlicher oder verworrener spiegelt, das ist bei jeder verschieden. Deswegen enthält jede Monas das ganze Universum, die ganze Unendlichkeit in sich, und sie gleicht darin Gott, nur dass Gott Alles was so auf ideale Weise in ihm enthalten ist, ganz distinct erkennt, während die Monade es nur verworren vorstellt. Das Beschränktseyn einer Monade besteht darum nicht darin, dass sie weniger enthielte als eine andere, oder auch als Gott, sondern nur dass sie es auf eine unvollkommnere Weise enthält, indem sie nicht dazu kommt Alles gleich und ganz distinct zu wissen. Sonst aber percipirt jede die gleiche Unendlichkeit. Hätte er darum die einzelnen Monaden als verschiedene *Centra* des

Universums bezeichnet, sofern einer jeden Verschiedenes das Nächste und Fernste war, so bestimmt er dagegen Gott als das (allgegenwärtige) Centrum, dem nichts Peripherie (d. h. fern) sey. Wenn nun Leibnitz in Uebereinstimmung mit Spinoza das Leiden, oder Beschränktseyn nur in die verworrnen Vorstellungen setzt, so folgt auch hier wieder nun, dass die Gottheit, welcher nur deutliche Vorstellungen zukommen, frei ist von allem Leiden, blosse Thätigkeit, *purus actus.* 8).

Aus dem aber, was bisher über den Begriff der Materie gesagt worden ist und über die verworrne Vorstellung, ergibt sich dass bei Leibnitz beide Bestimmungen zusammenfallen. Nicht nur dass wir dies daraus folgern, dass Leibnitz manchmal sagt, ohne alle Materie wäre die Monade Gott gleich, und ein ander Mal wieder: sie wäre ihm gleich, wenn sie keine verworrnen Vorstellungen hätte, sondern Leibnitz selbst spricht die Einerleiheit beider Begriffe entschieden aus: Materie ist nur verworrene Vorstellung. (Zunächst ist hier nur von der *materia prima* die Rede. Später wird sich erst zeigen in wiefern das Gleiche gilt von der *materia secunda* oder dem Körperlichen.) Indem so jede Monas das selbe Universum spiegelt, aber auf verschiedene Weise, ist damit die grösstmögliche Verschiedenheit zugleich mit der grösstmöglichen Einheit und Ordnung gesetzt, d. h. die grösstmögliche Vollkommenheit. Da diese also zu ihrer *conditio sine qua non* die verworrnen Vorstellungen,

oder die Passivität der Monaden, oder die Materie hat, so wird mit Recht die Materie als das Band der Monaden bezeichnet, und gesagt dass, von der Materie befreit, die Monaden aus dem allgemeinen Zusammenhange gerissen und gleichsam Deserteure der allgemeinen Ordnung seyn würden. Nur die Materie also oder die verworrnen Vorstellungen machen jenen Zusammenhang möglich, auf den Leibnitz solches Gewicht legt, dass er ein System darnach benannt hat, die berühmte prästabilirte Harmonie. (Er bedient sich des Wortes zuerst in einem Brief an *Foucher.*) Diese Harmonie unter den Substanzen, welche er an die Stelle eines Einflusses auf einander setzt, besteht darin, dass jede Monade nur den Gesetzen ihres eignen Wesens folgt und diesen gemäss sich verändert, zugleich aber weil jede das ganze und selbe Universum abspiegelt alle die Veränderungen derselben mit einander parallel gehn. Diese Uebereinstimmung die eben so gross und durchgehend ist, als wenn die Monaden auf einander einwirkten, folgt aus dem aufgestellten Begriff der Monaden. Leibnitz hat daher ganz Recht, wenn er behauptet dass aus den beiden Prämissen, dass in jeder Monas jeder folgende Zustand eine natürliche Folge des frühern sey, und dass jede das Universum abspiegele, mit Nothwendigkeit diese Harmonie folge. Wenn daher auch, wie sich später zeigen wird, die Bezeichnung der prästabilirten auf einen Gesichtspunkt hinweist, der nicht nothwendig aus seinen Prämissen folgt, so hat

man doch Unrecht, etwa mit Feuerbach, die Harmonie die schwache Seite seines Systems zu nennen. Vielmehr steht und fällt es mit ihr. Indem diese Harmonie mit den andern Monaden von Leibnitz hervorgehoben wird, kommt damit endlich eine dritte Bestimmung zu ihrem Rechte, welche in dem Begriff des für sich seyenden Eines liegt, und erhellt ein dritter Vorzug, den Leibnitz's Anwendung dieser Kategorie vor derjenigen voraus hat, welche die Atomisten davon machen. Die logische Betrachtung nämlich dieser Kategorie (s. m. *Grundr. d. Log. u. Met.* §. 52.) zeigt, dass man für sich seyendes Eines nicht denken kann anders als *bezogen auf* die übrigen für sich Seyenden. Die Atomisten haben diese Nothwendigkeit gefühlt, aber wie das, im Wesen des Atoms selbst liegende, ausschliessende Verhalten sie dazu brachte, das Ausschliessen als ein drittes *neben* den Atomen anzunehmen (s. *p.* 39.) eben so lassen sie auch die Beziehung in ein *Anderes* als das Atom selbst fallen. Eine äussere Gewalt, der Zufall oder die Nothwendigkeit, bezieht sie auf einander, eine Gewalt die *ausser* den Atomen, als eine neue Hypothese, angenommen werden muss. Einer solchen bedarf Leibnitz nicht, aus dem Wesen der Monas selbst folgt die Beziehung zu andern Monaden, sie kann nicht anders als mit ihnen in Harmonie stehn. Wenn aber Leibnitz ausdrücklich darein, was er mit dem Worte Harmonie bezeichnet, nämlich die grösstmögliche Vielheit und Verschiedenheit in der Einheit, auch die *Vollkom-*

menheit gesetzt hatte, so folgt daraus dass jene Harmonie wie sie die Beziehung der Monaden bildet, so auch ihr absoluter Endzweck ist. Daher kommt es dass er fortwährend seine Harmonie mit dem *principium melioris*, oder wenn er die Vorstellung Gottes einführt (s. den folgenden §.) mit der Weisheit Gottes zusammen stellt. Das eigentliche Ziel des Zusammenwirkens der einzelnen Wesen, so wie der Grund desselben (beides fällt ja im Begriff des Zwecks zusammen) ist die absolute Harmonie. Eine unmittelbare Folgerung aus dem Begriff der Monade und ihrem harmonischen Zusammenstimmen mit allen andern Monaden ist nun ein Gesetz, auf welches Leibnitz ein grosses Gewicht legt, das Gesetz der Continuität. Wie überhaupt bei ihm keine einzige Ansicht isolirt war, sondern in einem genauen Zusammenhang mit seinen sonstigen Ueberzeugungen stand, so sehen wir bei diesem Gesetz, wie bei vielen andern Punkten, die philosophische Erkenntniss in der grössten Verwandtschaft mit der mathematischen. Er hat von diesem Gesetz zuerst gesprochen in einem Briefe an *Bayle* vom J. 1687. (*Art.* 24. meiner Ausgabe, bei *Dutens* fehlt er). Hier sagt er ausdrücklich, dieses grosse Princip, das man bisher in allem Raisonnement vernachlässigt habe, ob es gleich von der äussersten Wichtigkeit sey, habe seinen eigentlichen Grund in der Lehre vom (mathematisch) Unendlichen, finde aber seine Anwendung in allen Gebieten des Wissens wegen der absoluten Harmonie die überall herrsche.

Wie nämlich alle Regeln welche die Ellipse betreffen, auch auf die Parabel angewandt werden können, wenn man diese als eine Ellipse ansieht, in der ein Focus unendlich weit vom andern entfernt ist (d. h. als eine Figur die von einer Ellipse um weniger als jede gegebne Grösse differirt), so könne man die Ruhe als unendlich kleine Bewegung ansehn und alle Gesetze der Bewegung auf die Ruhe anwenden. Dieses Princip der Continuität spricht er nun nachher in den verschiedensten Weisen aus, bald so, dass er sagt es sey überall *tout comme ici*, bald so, dass er sagt es gebe kein *Vacuum formarum*, bald so, dass einen wirklichen Sprung in der Reihe der Wesen annehmen die Weisheit Gottes bestreiten heisse, welche nur graduelle Unterschiede dulde. Dieses Princip wodurch überhaupt alles Schliessen durch Analogie möglich und nützlich wird, ist eine nothwendige Folge davon dass Alles aus, nur graduell verschiedenen, Monaden besteht, die selbst wieder eine absolute Harmonie bilden, so dass sie jede Dissonanz und jeden Hiatus ausschliessen. Es wird darum auch immer mit der absoluten Harmonie oder der göttlichen Weisheit zusammengestellt. Wie wichtig die Anwendung dieses Princips namentlich für die Kosmologie geworden ist, wird sich bei der Darstellung derselben zeigen (s. §. 6.). 9).

§. 5.

Fortsetzung.

Einführung des Gottesbegriffs.

Bis dahin ist nun Leibnitz's Ontologie ein in sich consequentes Ganzes aus einem Guss, und verdient wirklich das Lob, das er seiner Lehre gibt wenn er an den *P. Des Bosses* schreibt: *Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit novit omnia.* Itzt aber ist ein Punkt hervorzuheben, welcher geflissentlich bisher übergangen wurde, obgleich er in allen Darstellungen, wo Leibnitz von den Monaden handelt, immer zugleich erörtert wird. Es ist dies die Vorstellung einer ursprünglichen Substanz, zu der sich die Monaden als derivirte verhalten, der Gottheit. Nur der strengen Consequenz seines Systems folgend, hätte Leibnitz eigentlich keinen Theismus aufstellen dürfen, sondern nur einen Harmonismus, d. h. die Harmonie des Alls hätte bei ihm an die Stelle der Gottheit treten müssen. Wenn auch darauf kein Gewicht gelegt werden sollte, dass Leibnitz selbst einmal (aber auch nur einmal so viel ich weiss) die Harmonie der Gottheit substituirt, indem er sagt: *Sapientis erit semel in universum sibi imprimere pulchritudinem futurae vitae id est Dei, in quo consistit et amor Dei seu harmoniae rerum. Hanc si satis fortiter sibi impresserit, si ex hac voluptatem perpetuam capiat si haec semper recurrat, duo sequentur, tum ut homo semper agendo respiciat finem,*

tum etc. (Feller Ot. Hanov. Leibnitiana), — so zeigt doch diese Stelle deutlich, dass auch ihm selbst der Begriff der Gottheit mit dem des absoluten Zwecks oder der Harmonie sehr nahe zusammenrückt. Wollte man aber diesen Satz, eben seiner einsamen Stellung wegen, ignoriren, so ist bei Weitem wichtiger, dass erstens in seinen Darstellungen die Gottheit oft eine so müssige Rolle spielt, dass dieser Begriff auch wegbleiben könnte ohne dass seine Lehre im Wesentlichen sich änderte, und dass zweitens sich Leibnitz durch diesen Begriff in Widersprüche verwickelt, die nicht nur in den Worten liegen, sondern gerade den eigentlichen Puls seines Systems, seinen Gegensatz gegen Spinoza, betreffen. Beides wird erhellen, wenn seine Lehre von der Gottheit, so weit dieselbe seiner Ontologie angehört, dargestellt wird:

Sieht man zuerst darauf, wie Leibnitz von den Monaden zu dem Begriff der Gottheit übergeht, so bezeichnet er sie gewöhnlich als den zureichenden Grund aller Monaden. Dies thut er sowol in dem schönen Aufsatz *de rerum originatione radicali* (No. 48. meiner Ausgabe), der im Jahre 1697 geschrieben ist, als auch in seiner Monadologie, welche er im Jahre 1714 für den Prinzen Eugen von Savoyen schrieb. Ganz eben so macht er endlich den Uebergang in seinen *Principes de la nature et de la grâce* und sonst. Bedenkt man nun, dass der zureichende Grund bei Leibnitz sehr oft mit dem Zweck ganz identificirt wird, wie denn in dem ersten der eben genannten Aufsätze Leibnitz, um ein

Beispiel des zureichenden Grundes anzuführen, darauf hinweist, dass ein Buch zu einem bestimmten Ende oder Zweck geschrieben sey, so sieht man deutlich, wie nahe Leibnitz dem steht, Gott und den absoluten Endzweck als Eins zu setzen. Wenigstens dies muss, als aus jenen Uebergängen sich ergebend, zugestanden werden, dass bis dahin Gott nur die Bedeutung hat eines Executors der Harmonie. Sieht man aber nun genauer zu, wie die Harmonie exequirt wird, so zeigt sich noch deutlicher wie müssig oft die Unterscheidung der, die Harmonie bezweckenden, Gottheit von der bezweckten Harmonie selbst ist. Um das zu Stande Kommen der Harmonie deutlich zu machen, knüpft nämlich Leibnitz an die beiden Bestimmungen an, welche in der Monade unterschieden und bald als Passivität und Activität, bald als Materie und Form bezeichnet worden waren. Diese selben beiden Bestimmungen werden nun von Leibnitz noch in einer andern Weise gefasst, in einer Weise, welche auch vor ihm, bei Aristoteles und den Scholastikern, mit den erwähnten Formen des Gegensatzes identificirt worden ist, nämlich als die beiden Momente der Möglichkeit und Wirklichkeit. Die einzelne Monade war diese einzelne nur indem eine solche Zweiheit von Momenten in ihr enthalten war. Es ist deswegen ganz folgerichtig, wenn Leibnitz behauptet, dass es im Begriff der Monade liege dass Möglichkeit und Wirklichkeit von einander unterschieden seyen. (Hatte aber nur der Begriff der

Monade vor dem Spinozismus gerettet, so wird das Auseinanderfallen von Möglichkeit und Wirklichkeit ein Punkt seyn, wo Leibnitz's und Spinoza's Wege sich scheiden. Dies hat sich auch historisch so gezeigt. Es existirt in Hannover ein MS. von Leibnitz's Hand, das wahrscheinlich in sehr jungen Jahren geschrieben ist, welches oben mit der Randnote versehen ist: *Haec partim mea partim aliena, et aliena in multis corrigenda.* Dieses MS. ist nun nichts Andres als ein sehr genauer Auszug aus — *Spinoza's* Ethik. Merkwürdiger Weise ist nun die erste der wenigen tadelnden Bemerkungen von Leibnitz die, in welcher er der Spinozistischen Behauptung widerspricht, dass alles was möglich, auch wirklich sey.) An diesen Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit knüpft nun Leibnitz seine Auseinandersetzung an: Möglich ist nämlich Alles, was keinen Widerspruch in sich enthält. Möglichkeit ist darum mit Denkbarkeit das selbe, und die wirkliche Existenz davon noch unterschieden. Die Möglichkeit der Dinge sey, sagt er, das was *Des Cartes* und *Spinoza* ihre Essenz, ihr Wesen genannt haben. Weil Wesen und Denkbarkeit hier zusammen fallen, deswegen bedient er sich für diese (logische) Möglichkeit der Dinge auch des Ausdrucks Idee, und behauptet nun, dass die Dinge in dieser ihrer Idee oder Möglichkeit alle ihre Bestimmungen enthielten, so dass wenn sie verwirklicht würden, in ihrem Wesen keine Veränderung vor sich gehe. (Später ist dieser Gedanke bekanntlich so ausgedrückt,

dass die Existenz zu dem Inhalt eines Begriffs nichts hinzufüge. Inhalt aber *(materia)* ist ja hier mit Möglichkeit dasselbe.) In ihrer idealen Möglichkeit, vor (oder besser abgesehn von) ihrer Verwirklichung sind daher die Dinge eben so verschieden von einander wie nach (d. h. in) ihrer Realisation. Es handelt sich nun darum, den Uebergang aus der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit richtig zu fassen. In dem oben erwähnten Aufsatz, der zu seinem eigentlichen Inhalt diesen Uebergang hat, will Leibnitz zeigen, wie aus dem Möglichen das Wirkliche, oder wie er sich ausdrückt aus dem metaphysisch Wahren (Logischen) das physisch Wahre (Reale) werde. Er lässt dabei zuerst die Vorstellung Gottes ganz aus dem Spiele: In der Möglichkeit selbst, sagt er, oder in der *essentia* liegt ein Bedürfniss der Existenz oder, kurz ausgedrückt, die Essenz strebt an und für sich nach der Existenz. Und zwar strebt Alles, was eine Möglichkeit zu seyn in sich enthält, mit um so grösserem Rechte darnach, je vollkommner es ist. In diesem gleichzeitigen Streben der verschiedenen Möglichen nach Existenz muss die Combination von Existirenden zu Stande kommen, in welcher die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit realisirt ist. Dies müsste auch Statt finden, wenn ausser den Monaden gar Nichts existirte sagt er ausdrücklich. Es findet hier ganz dasselbe mechanische (statische) Gesetz Statt, welches in der Natur Statt findet, wenn durch das Zusammentreffen verschiedener schwerer Körper die

grösstmögliche Summe von Fall entsteht. Es entsteht ganz ähnlich hier aus diesem Conflict der verschiedenen Wesen welche Existenz prätendiren, die Verwirklichung möglichst Vieler. (Dies aber war die absolute Harmonie gewesen.) Er drückt sich wohl auch sehr häufig so aus: *Le concours de toutes les tendances au bien a produit le meilleur*, und kommt immer wieder darauf zurück, dass man es hier mit einem metaphysischen Mechanismus zu thun habe. Bis dahin also sieht man die Monaden aus der *regio idearum* durch den eignen Grad der Vollkommenheit in die *regio existentiae* hinein treten. Anders nun scheint sich die Sache zu gestalten, wenn er die Vorstellung Gottes einführt. Die *regio idearum*, worin die Wesen als mögliche existiren, ist dann der göttliche Verstand. Aber auch dann wird immer behauptet, die Ideen seyen ganz unabhängig von dem göttlichen Willen, ja man müsse sie nicht einmal, wie *Malebranche*, als abhängig von dem göttlichen Verstande ansehn, sondern sie hingen nur von dem Seyn Gottes ab, d. h. wäre Gott nicht, so wären sie freilich auch nicht. Ist nun der eigentliche Schauplatz der ewigen Möglichkeiten in einen göttlichen Verstand gesetzt, so ist freilich die nothwendige Folge, dass auch jener Concurs der Existenz-Prätendenten vor dem göttlichen Verstande Statt findet. Demgemäss lässt z. B. die Theodicee alle möglichen Wesen vor Gott in einem Wettstreit begriffen seyn, in welchem Gott alle vergleiche und nun unter allen möglichen Combinationen diejenige,

welche die meiste Vollkommenheit enthalte, durch seine Weisheit erkenne, nach seiner Güte erwähle und durch seine Macht verwirkliche. Endlich in den *Principes de la nature et de la grâce* macht er Ausgangspunkt die Vollkommenheit Gottes und folgert aus dieser (was früher als ein allgemeines Gesetz ausgesprochen war), dass die grösstmögliche Verschiedenheit und Ordnung, der grösste Effect mit den geringsten Mitteln erreicht, und also die vollkommenste Combination erreicht werden müsse. Vergleichen wir alle diese Stellen mit einander, so ist hinsichtlich des Inhalts der Unterschied nicht so gross als es anfänglich scheint. Ob man sagt, es habe jene Combination sich verwirklicht weil sie dem Endzweck am meisten entspreche, oder ob man sagt, Gott habe sie verwirklicht, dies kommt, wenn man bedenkt dass Gott sie verwirklichen muss, ziemlich auf Eins heraus. Denn ausdrücklich wird, wenn von einer Wahl Gottes gesprochen wird, dabei bemerkt, diese sey nicht als Willkühr (d. h. nicht als Wahl) zu fassen. Gott sey determinirt, das Beste zu wählen, er handle dabei nach moralischer Nothwendigkeit u. s. w. Bis dahin also könnte, weil die Gottes-Idee keinen andern Inhalt hat, als den der Verwirklichung der Harmonie, diese Idee ohne dass das System in seinem Inhalt eine Veränderung erführe, wegfallen. (Was sonst dieser Begriff für nähere Bestimmungen erhält, wird sich bei der Theologie Leibnitz's ergeben.) 10).

Ist durch das eben Gesagte die Behauptung er-

härtet (s. *p.* 57.) dass der Gottesbegriff in Leibnitz's Ontologie eine ziemlich müssige Rolle spiele, so lässt sich eben so nachweisen, dass aus diesem Begriff eine Menge von Widersprüchen sich ergeben. Er bezeichnet die Gottheit als primitive einfache Substanz, oder als die einzige primitive Einheit, ja sogar sagt er (ich glaube aber nur ein einziges Mal) dass Gott eine Monas sey und eben deswegen vorstellend und strebend. Allein alles das, was das Wesen der Substanzen oder Monaden ausmachen sollte, alles dies wird von der primitiven Monade geleugnet. Im Begriff der Monas lag es, dass es deren viele gab (s. *p.* 34.), die Gottheit dagegen wird als alleinig gefasst; im Begriff der Monade lag dass sie Thätigkeit war aber als begrenzt (s. *p.* 47.) und eben deswegen die *materia prima* an sich habend, Gott dagegen wird als *purus actus* bezeichnet und als völlig ohne Materie; in dem Begriff der Monade lag endlich dass Möglichkeit und Wirklichkeit auseinander fielen (s. *p.* 58.), die Gottheit dagegen soll durch ihre blosse Möglichkeit existiren. Kurz es zeigt sich, dass Alles was von den Monaden gilt, auf die Gottheit nicht passt. Leibnitz fühlt dies selbst, und rettet sich hinter einen Ausdruck, in dem wir den Widerspruch schon bei *Des Cartes* nachgewiesen haben, er sagt nämlich, Alles was von den Monaden gesagt sey, gelte nur von den geschaffenen Substanzen. Da aber dies nur heisst substanzlose Substanzen, so ist eine nothwendige Folge, dass Leibnitz, wenn er das Verhältniss der Monaden zur Gott-

heit fixiren will, dieselben bald als substanzlos, bald als Substanzen nimmt, und so zwischen entgegengesetzten Behauptungen schwankt. Wo er die Substanzialität der Monade ernstlich festhält, läuft er Gefahr ihre Dependenz von der Gottheit fallen zu lassen. So wenn er sagt, das Wesen der Monaden sey ganz unabhängig von Gott, der sich zu ihnen verhalte wie der Baumeister zu den Steinen, die er zum Bau vorfinde und nehme wie sie einmal sind, und der in der Schöpfung ihr Wesen nicht verändere sondern nur verwirkliche. Auch noch, wenn er sagt, dass die geschaffnen Wesen ihre Grenze aus sich selbst haben, ist, weil in der That Grenze und Wesen verwandte Begriffe sind, ziemlich das selbe ausgesprochen obgleich dieser Satz auch schon auf solche hinweist, die gerade das Gegentheil von den eben erwähnten enthalten. Wo er nämlich Ernst macht mit der Dependenz der Monaden von Gott, da droht ihre Substanzialität zu verschwinden und er nähert sich dem Spinozismus. In Etwas geschieht dies schon, wenn er ganz im Widerspruch mit dem eben Gesagten behauptet, die Wesen seyen eben sowol hinsichtlich ihrer Existenz als ihrer Essenz und Möglichkeit von Gott abhängig und gingen hinsichtlich beider aus Gott gleichsam hervor. Ein Gleiches gilt von der Behauptung, (die völlig mit seiner Lehre streitet, dass die Monaden nur durch Vernichtung endigen können) dass die Creatur so sehr von Gott abhänge, dass sie nicht

weiter existiren würde, wenn Gott sie nicht in jedem Augenblick neu schüfe, obgleich er diesen Satz auch wieder dadurch mildert, dass die stete göttliche Productivität durch die eigne Natur der einzelnen Wesen beschränkt wird, so dass diese Natur als ein Ursprüngliches erscheint. Ganz entschieden aber tritt der Spinozismus hervor, wenn die Monaden als momentane Ausstrahlungen der Gottheit bezeichnet werden, und ich möchte hierher auch die Aussprüche von Leibnitz rechnen, wo er sagt, dass den eigentlichen Gegensatz zu Gott das Nichts bilde, worin doch offenbar liegt, dass der Gottheit allein wahres Seyn zu komme. Mit dieser letztern (spinozistischen) Ansicht stimmt dann auch sehr gut zusammen, was er in einem Briefe an *Schulenburg* (— ganz ähnlich auch in dem von Guhrauer a. a. O. I, 411. herausgegebnen Aufsatz von der wahren *theologia mystica* —) ausspricht, dass die Dinge alle Activität von Gott hätten, so dass der Gegensatz des Positiven und Privativen, der Activität und Passivität auch so ausgedrückt werden könne, „dass jedes Ding ein Product sey Gottes und des Nichts“ (d. h. eine Schranke, Modification Gottes). Wegen dieses Schwankens zwischen entgegengesetzten Bestimmungen ist es erklärlich, in wiefern Leibnitz sich rühmen kann durch die Monadenlehre den Spinozismus überwunden zu haben, und doch gründliche Kenner seiner Philosophie, z. B. Lessing, ihn für einen Spinozisten halten können. Beide haben Recht. So lange er den Begriff der Monade festhält, ist er der Ant-

agonist von Spinoza, so bald er diesen fallen lässt (und dies geschieht immer wieder, wo er in seinen ontologischen Untersuchungen auf den Gottesbegriff kommt), kann er sich des Spinozismus nicht erwehren. 11).

Alles Gesagte zusammengefasst, so kann man behaupten, nicht etwa dass Leibnitz aus unredlicher Condescendenz sich als Theist gerirt habe, wohl aber dass die Annahme einer Gottheit für seine Ontologie in sofern ohne Einfluss geblieben ist, als Alles was durch sie erreicht wurde, eben so gut erreicht werden konnte bloss durch den Begriff des sich verwirklichenden Zwecks oder der Harmonie, die freilich dann nicht mehr den Namen einer (von Gott) gesetzten, prästabilirten behalten konnte. Es wird sich zeigen dass sichs ganz ähnlich verhält hinsichtlich seiner Kosmologie, in welcher er die Anwendung seiner Ontologie gegeben hat.

§. 6.

Kosmologie. Die unorganische Welt und ihre Gesetze. Der Körper und die Bewegung.

Unter Welt, oder Universum versteht Leibnitz die ganze Reihe und den ganzen Complex alles Existirenden, so dass es eine Widersinnigkeit wäre, von mehreren Welten zu sprechen, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten existirten: es gibt nur eine Welt, nur ein Universum. Die

conditio sine qua non für das Daseyn einer Welt ist die Verschiedenheit der sie constituirenden Monaden und, was damit zusammen hängt, dass jede in gewissem Grade beschränkt ist. Wäre jede für sich genommen vollkommen, d. h. ein Gott, so wäre keine Verschiedenheit in der Einheit, d. h. keine Harmonie; es folgt daraus, dass das vollkommenste System der Welt keine Götter, sondern nur beschränkte Wesen enthalten wird. Daher kann die Welt auch definirt werden als das Aggregat der endlichen Dinge. Die Grundbestandtheile derselben sind natürlich nur die Bestandtheile von Allem, d. h. die Monaden. Unter allen logisch möglichen oder denkbaren Combinationen derselben ist die Welt diejenige, welche allein realiter möglich oder compossibel, d. h. welche zweckmässig ist. Die logische Möglichkeit nämlich besteht in der blossen Denkbarkeit, zur realen Möglichkeit gehört gleichsam ein Uebergewicht von Denkbarkeit, d. h. Ordnung, Zweck. Nur das nämlich ist compossibel oder realiter möglich, dessen Existenz mit allem übrigen Existirenden vereinbar ist. Deswegen enthält die Welt alles Compossible, und so unrichtig es ist, mit Spinoza zu behaupten, dass Alles was logisch möglich *(possible)* ist, auch wirklich existire oder existiren werde, so ist diese Behauptung von dem realiter Möglichen *(compossible)* ganz richtig. Jedes real Mögliche, jeder Keim z. B., kommt darum gewiss zu seiner Verwirklichung. Denn da dasjenige compossibel ist, dem das wirklich Daseyende zu exi-

stiren vergönnt, es aber nothwendig ist, dass möglichst Vieles existire, so muss vernünftiger Weise existiren, was nicht daran verhindert wird, d. h. was compossibel ist. Was nicht mit dem übrigen Daseyenden harmoniren könnte, wäre demnach nicht compossibel. Wenn nun Leibnitz die Gottheit als das denkt, was die Harmonie verwirklicht (s. §. 5.), so ist es ganz damit übereinstimmend, wenn er das Compossibelseyn auch so darstellt, dass Gott, was jede Monas mit Recht prätendiren könne, bei der Realisation der übrigen auf sie Rücksicht nehme. Daher bringe er, indem er jede allen andern anpasse, oder richtiger gesagt indem er nur diejenigen verwirkliche, welche zusammenpassen, eine Welt hervor, in welcher Alles eine Harmonie bildet, welche, weil sie der vorgesetzte Zweck Gottes ist, die prästabilirte Harmonie genannt wird. In sofern nun Gott die Dinge verwirklicht, ist er als der letzte Grund der existirenden Welt anzusehn. Wenn aber Gott dies gethan hätte ohne selbst einen Grund dazu zu haben, aus blosser Willkühr, so wäre dies eine blinde Nothwendigkeit, (ein Gedanke, den Leibnitz sehr ausführlich in seinem Briefwechsel mit Clarke erörtert). Vielmehr muss Gott zum Schaffen oder Verwirklichen determinirt werden, weil auch für Gott das grosse Princip gilt, dass Nichts geschieht ohne einen zureichenden Grund, warum es gerade so geschieht. Leibnitz aber versteht unter dem zureichenden Grunde nicht nur die *causa efficiens* sondern vielmehr die *causa fina-*

lis, so dass er das *principium rationis sufficientis* eben so oft *principium melioris* oder *principe du meilleur*, *principe de convenance* nennt. Wenn darum ein vernünftiger Zweck zu einer Handlung determinirt, so ist dieser der zureichende Grund jener Handlung. Alles Handeln Gottes nun ist durch solche zureichende Gründe determinirt, und wo gar kein zureichender Grund existirte, würde Gott auch gar nicht handeln. Will nun Gott, (oder soll er) irgend Etwas z. B. eine Monade verwirklichen, so kann ihn dazu nur bewegen der Grad ihrer Vollkommenheit, denn je vollkommner sie ist, um so vernünftiger, convenabler ist es, dass sie existire. Gesetzt den Fall nun, es wären zwei mögliche Dinge ganz gleich vollkommen, so könnte er bei der Verwirklichung nicht dem einen den Vorzug geben vor dem andern, weil dies eine grundlose Willkühr wäre. Er kann aber in diesem Falle auch nicht beide zugleich verwirklichen; denn in diesem Falle würde er ganz ohne Grund das eine hier her, d. h. in Beziehung zu diesen Dingen, das andre dort hin, d. h. in Beziehung zu andern setzen. In der Wirklichkeit kann es daher keine ununterschiednen Dinge geben, weil die Existenz solcher mit dem *principium melioris* nicht bestehn kann. (Was daher Leibnitz für die Idee der Monade, d. h. für alle möglichen Monaden behauptet hatte, ohne es aus dieser Idee ableiten zu können, das wird für alle wirklichen Dinge aus dem Princip des zureichenden Grundes abgeleitet.) Wie Gott hin-

sichtlich der Verwirklichung der einzelnen Monade durch den Grad ihrer Vollkommenheit determinirt, und also dieser der eigentliche Grund ihrer Verwirklichung ist, so gilt das selbe von der Welt. Nicht darum existirt diese grösstmögliche Summe von Vollkommenheit, weil Gott sie so gewollt hat, sondern weil sie die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit ist, oder die grösste Summe compossibler Monaden in sich enthält, deshalb hat Gott sie gewollt. Es zeigt sich also hier, ganz analog dem was wir in der Ontologie sahen, dass zunächst für den Begriff der Welt es ganz gleichgültig ist, ob man sie durch das was Leibnitz metaphysischen Mechanismus genannt hatte, entstanden oder von einem durch eben jenen Mechanismus determinirten Gott geschaffen seyn lässt. Genug die Welt ist der Complex aller compossiblen Monaden und die realisirte Harmonie derselben. 12).

Wenn nun aber die Grundbestandtheile der Welt die, jede Einwirkung ausschliessenden, Monaden sind, so kann von einem Einwirken eines Theils auf den andern nicht die Rede seyn, sondern nur von einem Parallelismus oder *accord* oder dgl. Dies behauptet Leibnitz auch aufs Entschiedenste, indem er ausdrücklich hervorhebt, dass der Einfluss einer Monade auf die andern nur ein idealer sey, indem Gott ihre Ideen mit einander vergleichend sie einander angepasst habe, was offenbar nach dem früher Gesagten nur heisst, dass jede für sich, und als wäre sie allein da, zur Verwirklichung des End-Zweckes

beiträgt. Dennoch aber behält Leibnitz für das Verhältniss der Monaden die Ausdrücke handeln und leiden bei, und spricht sogar von Ueberordnung und Unterordnung der Monaden; es fragt sich daher in welchem Sinn er diese Worte nimmt. Es war schon oben (s. *p.* 50.) gesagt dass Leibnitz sich der Spinozistischen Definition des Leidens angeschlossen habe, wenn er die Monas leiden liess indem er ihr verworrne Vorstellungen zuschrieb. Auf den graduellen Unterschied nun der Deutlichkeit der Vorstellungen führt Leibnitz das ganze Verhältniss der Monaden zurück. Thätigkeit nämlich und Vollkommenheit, Leiden und Unvollkommenheit ist ganz dasselbe, eben so aber fällt jene mit den deutlichen, diese mit den verworrnen Vorstellungen zusammen. Wenn er daher sagt, ein Geschöpf sey vollkommner als das andere, oder wirke darauf ein, wenn in ihm sich der Grund der Veränderung des Andern finde, so hat man nur die Sätze des Spinoza: *Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit cujus adaequata sumus causa*, und: *mens quatenus adaequatas habet ideas eatenus agit et quatenus ideas habet inadaequatas eatenus patitur*, um den genauen Zusammenhang zu erkennen zwischen diesen Ausdrücken und einer andern Aeusserung bei Leibnitz. Er sagt nämlich, wenn eine Herrschaft einer Monas über andere, ihr untergeordnete, angenommen werde, so thue dies der Selbstständigkeit der letztern durchaus keinen Abbruch, da dies Verhältniss keinen eigentlichen Zu-

sammenhang, sondern nur Uebereinstimmung bedeute und Herrschaft und Unterordnung nur heisse: verschiedene Grade von Vorstellungen. Die sogenannte Einwirkung ist also auf einen *accord* oder *consensus* zurückgeführt, und eine natürliche Folge davon ist, dass (da das Angepasstseyn ein wechselseitiges ist) jede Substanz die man als auf die andere einwirkend denkt mit demselben Recht (oder Unrecht) gedacht werden muss als von ihr Einwirkung erfahrend, oder leidend. Das Wahre ist, dass, da in jeder Monas das ganze All und alle seine Veränderungen idealiter enthalten ist, in jeder jede Veränderung des Alls erkannt werden kann, sie also vom ganzen All afficirt wird oder es afficirt, wie man will — eigentlich nur es ausdrückt, nur wird eine Monas, wenn sie etwa nur einen kleinen Theil des Universums deutlich, den übrigen nur verworren vorstellt, auch nur mit einem kleinen Theil desselben in einem engen sogenannten Zusammenhang stehn. Indem so die Welt uns den harmonischen Zusammenhang der Monaden darstellt, herrscht in ihr auf die aller entschiedenste Weise das schon oben (s. *p.* 53.) erwähnte Gesetz der Continuität, d. h. es findet zwischen dem Allerverschiedensten nur gradueller Unterschied und eben deswegen auch völlige Analogie Statt. Was vom Sichtbaren gilt, gilt in analoger Weise vom Unsichtbaren, was vom Einfachen das nach seiner Analogie auch vom Zusammengesetzten. Daher ist das ganze Universum ein Analogon der einzelnen Monade. Bestand nun die Spontaneität der

einzelnen Substanzen darin, dass ihre Gegenwart mit der Zukunft schwanger, jeder nachfolgende Zustand eine natürliche Folge eines frühern ist, so gilt dies auch von der Totalität aller, d. h. der Welt. Nichts geschieht in ihr, ohne dass es die natürliche Folge eines frühern Zustandes wäre. Die natürliche, darum aber nicht die metaphysisch nothwendige. Es geschieht Alles in der Welt nach physischer Nothwendigkeit, und darum ist es nicht compossibel dass Etwas in ihr anders wäre als es ist, wohl aber ist es denkbar (possibel), denn das Gegentheil ihres gegenwärtigen Zustandes schliesst keinen logischen Widerspruch in sich. Darum ist es Unrecht von einem eigentlichen Fatalismus hier zu sprechen, denn dieser würde nur Statt finden, wenn man behauptete Alles in der Welt habe metaphysische Nothwendigkeit. 13).

Nachdem so der Begriff der Welt im Allgemeinen fixirt worden, ist überzugehn auf das Einzelne, und dabei zuerst ein Punkt hervorzuheben, welcher für Leibnitz's Lehre von grosser Wichtigkeit ist, nämlich die Lehre von den körperlichen Dingen. Gibt es nach seiner Ansicht solche, und wenn es dergleichen gibt, was sind sie? Die körperliche Masse bezeichnet Leibnitz mit dem Worte *materia secunda* und erklärt sie als Aggregat von Monaden, er nennt darum einen Körper ein *unum per accidens*, und vergleicht ihn mit einem Fischteich, dessen Bestandtheile lebendig seyen, ohne dass man ihn selbst ein Lebendiges nennen könne. Wenn des-

wegen die *materia prima* keine Substanz war (s. *p.* 45.) weil nur ein Moment der Substanz, so ist es die *materia secunda* oder eine körperliche Masse gleichfalls nicht, nur aus dem entgegengesetzten Grunde, nämlich weil er viele Substanzen ist; er nennt deswegen den Körper ein *substantiatum* und schreibt an *Bernoulli: corpus non est substantia sed substantiae.* Es entsteht aber die schwierige Frage, wie Monaden überhaupt ein Aggregat bilden können, und wenn sie es können, wie ein Aggregat von nicht ausgedehnten Monaden ein Ausgedehntes geben könne? Nach Leibnitz ist nämlich der Raum, eben so wie die Zeit, nichts Reales. In seinen Streitigkeiten mit Clarke hat er diesen Punkt ausführlich erörtert und zu zeigen gesucht, dass der Raum weder als Substanz (was er früher in dem Briefe an Thomasius noch selbst behauptet hatte), noch als Eigenschaft genommen werden dürfe, weil man durch beide Annahmen zu Widersinnigkeiten komme. Nach ihm ist der Raum etwas Ideales, nämlich eine Abstraction welche der macht, der gewisse coexistirende Dinge und die Weise ihrer Coexistenz wahrnimmt oder auch: die Ordnung in welcher der Geist gewisse Verhältnisse wahrnimmt. (Er kommt dabei gelegentlich auf einen Punkt, welcher mit dem grosse Verwandtschaft hat, was man in neurer Zeit intelligiblen Raum genannt hat.) Der Geist kommt nämlich zu der Vorstellung des Raums indem er verschiedene Dinge in ein ähnliches Verhältniss treten sieht, und nun dieses constante Verhältniss derselben als ein ausser

ihnen seyendes (Raum, Ort) auffasst, also in der That durch eine confuse Vorstellung. Eben so ist auch die Zeit oder die Ordnung von Successionen nichts Reales, was bei ihr schon dadurch leicht sich nachweisen lässt, dass sie eigentlich nie existirt. [Diese blosse Idealität des Raumes und der Zeit hat für Leibnitz auch deswegen eine so grosse Wichtigkeit, weil wenn sie etwas Reales waren, kein Grund vorhanden wäre, warum Gott von den sich homogenen und gleichen also auch gleich berechtigten Zeitmomenten einen etwa so bevorzugt hätte, dass er ihn zum Anfangspunkt der Schöpfung gemacht hätte. Da nun das Hier und Itzt keine realen Bestimmungen sind, so kann die Frage warum die Welt gerade in dieser bestimmten Zeit existirt, ihn nicht nöthigen sein *Principium rationis sufficientis* aufzugeben. In seinen Argumentationen gegen *Clarke* dreht sich sein Raisonnement fast immer um diesen Punkt, dass wenn der Raum etwas Reales wäre, dies Princip, das er sich zuerst hatte zugeben lassen, fallen müsste.] Wenn aber der Raum nichts Reales ist, so fragt sich, wie kann von einem Zusammen oder von einem Aggregat von Monaden die Rede seyn? Leibnitz selbst sagt ausdrücklich, dass die Monaden weder Lage noch Nähe noch Entfernung hätten, und wenn man davon spreche oder sage, Monaden seyen zusammen oder zerstreut, so wende man anstatt der Gedanken nur Fictionen der Vorstellung an. Eben so gesteht er ein, dass die Monaden eben so wenig sich berühren und einen

Körper bilden könnten, als Punkte oder Seelen dies vermöchten. Dennoch aber ist es kein Widerspruch, wenn er die Körper als Aggregate von Monaden bezeichnet. Nämlich indem wir mehrere einfache Substanzen als zugleich existirend und dabei als von einander unterschieden uns vorstellen, diese Vorstellung aber verworren bleibt, entsteht die ausgedehnte Masse. Zunächst für uns, aber anders existirt sie auch nicht. Das heisst: der ausgedehnte Körper ist in Wahrheit nur eine Vielheit von Monaden, die Einheit kommt zu diesen nur dadurch hinzu, dass wir sie als zugleich seyend percipiren. Deswegen ist ein Körper nur ein Gedankending oder besser ein Ding der Imagination, ein Phänomen, das wenn es auch nicht ganz als ein *ens mentale* nur in der Vorstellung existirt, denn es liegt ihm eine Realität zu Grunde, die vielen Monaden, so doch halb ein Product der Vorstellung ist, daher ein *ens semimentale*. Er wird deswegen oft mit dem Regenbogen verglichen, dem auch Reales (die Wasserbläschen) zu Grunde liegt, ohne dass doch der Bogen anders als nur für den Sehenden existirt; eben so nennt er ihn ein *phaenomenon bene fundatum*, und sagt dass die Ausdehnung nur eine Vorstellung sey, welche durch viele gleichzeitige Empfindungen komme. Eben weil die Körper nur Phänomene, Producte der verworrnen Vorstellung sind, eben deswegen werden sie nur von den Sinnen percipirt, denn die sinnliche Perception ist nur eine verworrne Vorstellung. Es wäre aber unrichtig wenn man nun sagen wollte,

dass die Sinne, welche uns die Phänomene als etwas Reales darstellen, uns täuschten. Denn einmal sind die Sinne nicht dazu bestimmt, uns metaphysische Erkenntnisse zu geben, sondern nur der Erfahrung zu dienen, dann aber kommt den Phänomenen auch wirkliche Realität zu, eben wie dem Regenbogen, der wenn auch nicht als das Farbenbild, so doch als die vielen Wasserbläschen, wirklich, auch unabhängig von dem Beschauer existirt. Leibnitz hat einen besondern Aufsatz verfasst (No. 63. in meiner Ausgabe) um den Unterschied zwischen den realen Phänomenen und den bloss imaginären zu unterscheiden. Er kommt dabei zu dem Resultat, dass den Phänomenen Realität zukomme, welche stets einer und derselben gesetzmässigen Ordnung unterliegen, gesteht aber freilich selbst zu, dass wenn es ganz wohlgeordnete, und einem strengen Gesetz folgende Träume gäbe, dass diese dann schwer von den realen Phänomenen unterschieden werden würden. Die Körper darum und alle Erscheinungen der körperlichen Welt haben in sofern Realität als sie nur *semimentalia* sind, und als sie ganz unabänderlichen Gesetzen folgen. Freilich folgt auch aus ihrer halb mentalen Natur, dass wenn Gott die körperliche Masse vermehren wollte, dazu die Vermehrung der Monaden, die sie bilden sollten weder nöthig wäre, noch auch allein dazu hinreichte, sondern dass nur Eines dazu nöthig ist, nämlich dass eine (etwa schon früher daseyende) Monade zur bewussten Vorstellung erwachte, d. h. die körper-

liche Masse wird gemehrt nicht sowol indem des Angeschauten mehr wird, sondern indem Anschauendes hinzu kommt. (Die selben Monaden könnten je nachdem sie verschieden angeschaut werden als mehrere körperliche Massen erscheinen.) 14).

Wenn also von Aggregaten der Monaden gesprochen wird, so sind darunter mentale, d. h. bloss durch die Vorstellungen hervorgebrachte, Aggregationen zu verstehn. Es zeigt sich aber bei dieser idealistischen Ansicht vom Körper, was sich auch sonst wol beim Idealismus gezeigt hat (z. B. bei Kant), dass es hinsichtlich der weitern Betrachtung des Körpers ganz gleichgültig wird, ob sie wirkliche oder ob nur vorgestellte Aggregate sind, indem es in der Sache Nichts ändert, ob man sagt: Ein Körper bewegt den andern jedes Mal indem er mit ihm zusammen trifft, oder ob man sich so ausdrückt: Meiner Vorstellung von einem solchen Zusammentreffen folgt jedes Mal die Vorstellung einer so bestimmten Bewegung u. s. w. Leibnitz bedient sich wirklich einmal der letztern Ausdrucksweise, indem er sagt dass die Materie ein Phänomen sey, dieses Phänomen aber habe das Eigenthümliche, dass wenn wir die Erscheinung zusammentreffender Massen hätten, uns auch das erscheine was man Trägheit nenne u. s. w. Es ist aber sehr natürlich, dass diese schleppende Redeweise von ihm nicht weiter fortgesetzt wird, sondern nachdem einmal festgestellt ist, dass die körperliche Masse ein (Mit)Product der Vorstellung sey, nun von den Körpern wie von

real existirenden spricht, ganz so wie auch der Astronom nicht Anstand nimmt, vom Sonnen-Aufgang zu sprechen. Wie aber das, was zuerst nur als ein bequemerer Sprachgebrauch angesehn wird, allmählig die Veranlassung wird, den Körper der Reales genannt wird, auch so zu denken, ist erklärlich. Ueber die Inconsequenz aber, die darin liegt s. §. 13. Es fragt sich nun, nachdem der Begriff des Körpers fixirt ist, nach den nähern Bestimmungen seines Wesens. Hier erklärt sich nun Leibnitz auf das aller Entschiedenste gegen die Cartesianische Vorstellung, dass das Wesen des Körpers in der blossen Ausdehnung bestehe. Dies kann schon deswegen nicht seyn, weil die Ausdehnung, die in der That nur Wiederholung oder Ausbreitung eines Daseyenden ist, das dessen Ausdehnung sie ist, voraussetzt und weil Ausgedehntseyn doch offenbar nur heisst im Raume seyn, dies aber nicht sowol die objective Natur des Gegenstandes bedeutet, sondern nur eine Art angeschaut zu werden. Dass der Körper ausgedehnt ist also, macht nicht sein Wesen aus, sondern wir stellen ihn (nur) als ausgedehnt vor. (Man sieht sogleich hier die idealistische Ansicht vom Körper zurücktreten) Es streitet aber auch diese Annahme ganz mit der Erfahrung, indem die Folgerungen aus jener durch diese umgestossen werden. Wollte man jene Annahme festhalten, so könnte man daraus die Cohäsion nicht ableiten und müsste alle Körper absolut flüssig seyn lassen, eben so würde man genöthigt seyn zu behaupten, dass wenn zwei

Körper zusammenträfen sie (ein Körper werden und also) nie getrennt werden könnten u. s. w. Wenn darum Einige zu der Ausdehnung noch die Undurchdringlichkeit hinzugefügt haben, so haben sie allerdings mehr Recht gehabt, allein abgesehn davon, dass der Beweis für die Undurchdringlichkeit der Materie noch mangelt, so haben sie damit nur ein negatives Prädicat gegeben, wo man eine positive Bestimmung erwartet. Diese positive Bestimmung gibt der Begriff der Thätigkeit, der Körper muss als thätiges Ausgedehntes genommen werden, und ihm zugestanden werden, dass er den Raum erfüllt durch eine wirkliche Thätigkeit. Diese Thätigkeit wird von ihm auch oft mit dem Worte *resistentia* bezeichnet, und gern verglichen mit der Thätigkeit eines elastischen Körpers; sie bildet das Substrat, welches in der Ausdehnung wiederholt wird, und so kann er, wenn er von der Ausdehnung des Körpers spricht, sagen, sie sey *resistentis continuatio.* Weil der Körper ein thätiges Ausgedehntes ist, in der Thätigkeit aber das Wesen der Substanz bestand, deswegen kann auch von einer körperlichen Substanz gesprochen werden; sie verhält sich zur (einfachen oder) wirklichen Substanz wie das Räumliche zum Unräumlichen, die Linie zum Punkt. 15).

Nach dem Gesetz der Continuität, muss eine Analogie Statt finden zwischen allen den Bestimmungen, die von der einfachen Substanz gelten, und den, die den Körper betreffen. Ausdrücklich sagt Leib-

nitz dass sichs im Zusammengesetzten so verhalte wie im Einfachen. Wie sich der Körper zur einfachen Substanz verhält, so zur reinen Thätigkeit derselben die Bewegung. Das heisst die Kraft, welche das Wesen des Ausgedehnten ausmacht, ist die Kraft der Bewegung, die *vis motrix.* Wie sie das Analoge ist von der Thätigkeit der Monade, so gilt auch von beiden Analoges. Nun war es die Thätigkeit der Monaden, wodurch sie unterschieden waren (s. *p.* 47.), es ist daher erklärlich, wenn in der körperlichen Welt der Bewegung diese Function aufgetragen und gesagt wird (*Ed. Dutens. III. p.* 232): *Vis motrix id unum est quod materiam dividit et heterogeneam reddit.* Besteht aber das Wesen des Körpers in der bewegenden Kraft, so ist, da es eine ruhende Kraft nicht gibt, eine unmittelbare Folge davon, dass es keine Ruhe gibt. Was man sonst Trägheit nennt, ist nicht etwa eine Indifferenz gegen alle Bewegung, sondern es ist eine wirkliche Thätigkeit, selbst eine Bewegung, wodurch der Körper seinen bestimmten Raum behauptet und der Bewegung widersteht. Dieser *intestini motus renisus* wird dann auch als die *vis elastica* bezeichnet. Eben so sind die verschiedenen Aggregatzustände der Körper nur aus der Bewegung abzuleiten, indem die Flüssigkeit in verschiedenartigen, die Festigkeit in gleichartigen Bewegungen ihren eigentlichen Grund hat, so aber, dass es weder einen absolut flüssigen noch einen absolut festen Körper gibt. Wenn aber so alle Qualitäten der Körper

auf die Bewegung reducirt werden, so ist natürlich der mechanischen Anschauungsweise ein sehr grosser Spielraum eröffnet. Ausdrücklich sagt daher Leibnitz, dass in körperlichen Dingen Alles mechanisch müsse erklärt werden. Ja selbst im Organischen ist, wenn auch nicht die Erzeugung, so doch die weitere Entwicklung ein rein mechanischer Vorgang. Der Mechanismus selbst aber kann nicht wieder mechanisch abgeleitet werden, sondern verlangt eine tiefere Begründung und Ableitung. Diese Ableitung, welche er auch der mechanischen (physischen) entgegensetzt als die metaphysische, besteht nun darin, dass aller Mechanismus zu seiner eigentlichen Basis den Zweckbegriff habe. Die wirkenden Ursachen hängen von den Zweckursachen ab. Diesen Satz haben die Cartesianer verkannt. Sie haben nach dem Vorgang ihres Meisters den Zweckbegriff aus der Naturbetrachtung entfernt, damit aber auch die einzige Möglichkeit, Vieles in der Natur zu erklären aufgegeben, anstatt dass man gerade diesen Begriff der ganzen Physik zu Grunde legen muss. So z. B. können die Gesetze über die Reflexion des Lichtes ohne den Zweckbegriff kaum, wendet man ihn an, sehr leicht eingesehn werden. Dass in der That sogar alle Gesetze der Bewegung nur auf dem Zweckbegriff beruhn, oder auf dem Satz vom zureichenden Grunde, das hat Archimedes schon geahndet, welcher in seiner Lehre vom Hebel voraussetzt, dass dieser, einmal im Gleichgewicht, darin bleibe, wenn nicht ein

Grund zur Aenderung eintrete. Wie die mechanische und teleologische Betrachtung der Naturerscheinungen zu vereinigen sey, darüber scheint Leibnitz zu schwanken. Wenn jenes aus der Optik angeführte Beispiel zeigt, dass er auch einzelne Erscheinungen durch den Zweck zu erklären sucht, so stimmt damit eine Aeusserung in seinem *specimen dynamicum* zusammen: *Omnia in rebus dupliciter explicari posse, per regnum potentiae seu causas efficientes et per regnum sapientiae seu per finales.* Dagegen aber spricht er in demselben Aufsatz auch einen andern Grundsatz aus, nämlich den, dass man bei der Betrachtung des Einzelnen den Zweck eben so wenig ins Auge fassen solle, wie den göttlichen Willen. Zu beiden müsse man seine Zuflucht nur nehmen, wenn es sich darum handle die Gesetze alles Mechanismus abzuleiten; alles Uebrige müsse nur mechanisch erklärt werden. Diese letztere Ansicht scheint nun bei Leibnitz die vorwiegende zu seyn und demgemäss dient ihm der Zweck besonders dazu, die Grundgesetze des Mechanismus, d. h. der Bewegung, zu begreifen. Alle Gesetze der Bewegung nämlich haben nicht geometrische Nothwendigkeit (als wäre ihr Gegentheil undenkbar), eben so wenig aber sind sie ganz arbiträr wie *Bayle* und Andere meinen, sondern weil sie die zweckmässigsten sind, haben sie eine Nothwendigkeit, welche in der Mitte steht zwischen beiden. Wenn aber die wahren Gesetze der Bewegungen, als auf dem *principium melioris* beruhend, nur erkannt wer-

den können durch die Anwendung des Zweckbegriffes, so ist es erklärlich, dass wer diesen Begriff vernachlässigt, dass der auch die wahren Gesetze der Bewegung nicht erkennen kann. Dies ist nun augenscheinlich der Fall bei *Des Cartes.* Die Gesetze der Bewegung, welche er aufstellt, sind fast alle falsch. Alle die Cartesianischen Gesetze der Bewegung gründen sich nämlich auf die Voraussetzung, dass die Summe der Bewegungen in der Welt sich erhalte. Diese Voraussetzung ist aber falsch, und nur eine Folge davon, dass *Des Cartes* den eigentlichen Grund der Bewegung, die den Körpern innewohnende bewegende Kraft nicht gehörig erkannt und nun bewegende Kraft und Bewegung verwechselt hat, eine Verwechslung zu der sich dann noch nachher der, eben so grosse, Irrthum gesellt hat, dass man die Geschwindigkeit der Bewegung als das Maass der bewegenden Kraft angesehn hat. [Dass Leibnitz hier, indem er damit den nachher so berühmt gewordenen Streit über die lebendige und todte Kraft veranlasste, die bis dahin in der Physik nicht angetastete Autorität des *Des Cartes* angriff, wurde die Veranlassung mancher Reibungen zwischen ihm und den Cartesianern, die endlich sogar den Vorfechter derselben im Felde der Philosophie *P. S. Regis* gegen Leibnitz auftreten liessen. s. No. 43. meiner Ausgabe, und Leibnitz's Antwort ebendas. No. 44.] Dieser unrichtigen Behauptung der Cartesianer stellt nun Leibnitz folgende Behauptungen hinsichtlich der Bewegungsgesetze ent-

gegen: Was sich in der Natur unverändert erhält ist die Summe der bewegenden Kraft. Dass diese, nicht aber die Summe der Bewegungen sich erhalte, folgt schon aus der Natur der Sache: die Bewegung nämlich als eine successive Ortsveränderung existirt eigentlich nicht, sondern ist ein blosses Phänomen. Sie existirt so wenig wie die Zeit oder irgend ein andres Ganzes, dessen Theile nicht gleichzeitig existiren. *(Opp. ed. Dutens T. III. p. 235.)* Das Wahrhafte, eigentlich Reelle daran ist die bewegende Kraft. Da nun die Natur nicht sowol auf das Rücksicht nehmen wird, was nur in unserer Vorstellung existirt, als auf das, was wirklich Realität hat, so erhält sie nicht die Bewegung, sondern die bewegende Kraft. Was so aus dem Begriff der Bewegung abgeleitet wird, das bestätigt auch die Erfahrung. Eine unmittelbare Folgerung nun jenes eben ausgesprochnen Satzes ist, dass sich in der Natur erhält zweitens dieselbe Verwirklichung der bewegenden Kraft und die Cartesianer haben nur darin geirrt, dass sie die Bewegung für einerlei genommen haben mit der *action motrice* und nun anstatt dieser jene als das Maass der bewegenden Kraft gelten liessen. Zwar findet zwischen bewegender Kraft und Bewegung ein nothwendiges Verhältniss Statt, etwa wie zwischen der Masse und Oberfläche einer Kugel. Wie man aber irren würde, wenn man meinte, dass beim Zusammenschmelzen zweier Kugeln die Oberfläche der neuen gleich der Summe der beiden frühern seyn würde, weil es doch

mit der Masse sich so verhalte; eben so würde man irren, wollte man die Bewegung für das Maass der bewegenden Kraft halten. Das ist nur die bewegende Thätigkeit. Dass beide aber ganz verschiedene Begriffe sind, sieht man daraus, dass das Maass der Bewegung die Geschwindigkeit, der bewegenden Thätigkeit aber das Quadrat der Geschwindigkeit ist, d. h. Bewegungen verhalten sich wie die Geschwindigkeiten, die bewegenden Thätigkeiten aber wie die Quadrate der Geschwindigkeiten die sie hervorbringen. Eine ausführliche Erörterung dieses für die Schätzung der lebendigen Kräfte so fruchtbar gewordenen Unterschiedes s. in einem Brief an *Bayle*, den *Feder* zuerst herausgegeben hat und dem ich in meiner Ausgabe No. 58. einige Auszüge aus Briefen an *Bernoulli* hinzugefügt habe. In diesem selben Briefe weist er darauf hin, dass noch ein drittes in der Natur sich erhalte, und dies dritte Gesetz, welches gleichfalls im Gegensatz gegen die Cartesianer oft von ihm ausgesprochen worden, ist dies: In der Natur erhält sich drittens die Summe der Richtungen in welchen die bewegende Kraft fungirt, ein Satz aus dem Folgerungen gezogen worden sind, auf die wir sehr bald kommen werden. Auch für das zweite und dritte Gesetz gibt Leibnitz, ausser dem, was er aus dem Begriff der Bewegung ableitet, noch Beweise die sich auf Experimente gründen. — Ihre eigentliche Begründung sollen also die Gesetze der Bewegung durch die Anwendung des Zweckbegriffes finden, da aber der

Zweckbegriff der eigentliche Mittelpunkt seiner Monaden- und Harmonienlehre ist, so ist's erklärlich, dass dort, wo er sagt der Mechanismus verlange zu seiner Begründung ein tieferes Princip, gerade die Lehre von den Monaden als ein solches genannt wird. 16).

Bei dieser Bedeutung, welche die Bewegung als äusseres Gegenbild aller Thätigkeit hat, war es erklärlich, dass Leibnitz den grössten Theil seines Lebens hindurch sich mit dem Plane einer Dynamik umhertrug, d. h. einer Wissenschaft welche es mit den Ursachen und dem Wesen aller Bewegung zu thun hat. Anfänge dazu hat er schon in seinen beiden Abhandlungen *theoria motus abstracti* und *theoria motus concreti* gegeben, von denen er aber selbst sagt, sie seyen unvollkommen und stimmten nicht mehr ganz zu seinen spätern Ansichten. Sein *specimen dynamicum* enthält die letztern aber bloss in Andeutungen, ein viel ausführlicherer Entwurf zu einer Dynamik, der fast zum Druck reif war, ist, nach mehreren Briefen von ihm, als Handschrift in den Händen eines Freundes in Florenz geblieben. Wir können um so weniger die Absicht haben, alle die einzelnen fragmentarischen Aeusserungen Leibnitz's über das Physikalische aufzunehmen, als sie oft nur empirische Bemerkungen enthalten. Dennoch sind einige Punkte hervorzuheben um zu zeigen wie die allgemeinen Bewegungsgesetze *in concreto* zur Anwendung kommen. Immer ist dabei festzuhalten, dass in der körperlichen Substanz das Analogon der Monas zu erkennen ist. War nun in dieser ein

passives und actives Moment unterschieden, wodurch ihre Thätigkeit beschränkt war, so werden auch in dem Körper zwei analoge Momente sich finden müssen; so findet sich denn bei Leibnitz die Bestimmung, dass in dem Körper sich zweierlei Kräfte finden, deren eine als bloss passive bezeichnet wird, die nur in der Fähigkeit des Widerstandes bestehe und deswegen auch als die Empfänglichkeit für die wirkliche Bewegung *(mobilité)* bezeichnet wird. Von ihr ist das active Moment ihrer Thätigkeit unterschieden, das bald Tendenz bald, mit dem so viel bedeutenden Namen, Entelechie genannt wird. Durch jenes passive Moment ist daher der Körper der Einwirkung Preis gegeben, durch dieses active der Reaction fähig. Die Vorstellung der Elasticität, die sich wie wir gesehn haben auch in die Betrachtung der nichtkörperlichen Monaden einschlich, erscheint hier, sehr erklärlich, noch viel mehr. Alle Körper werden als elastisch, d. h. als, gegen einander gespannte, bewegende Thätigkeiten enthaltend gedacht. Wenn aber bei der Monade sich zeigte, dass auch die Schranke der Activität wieder als eigne Thätigkeit der Monade gedacht werden sollte, so wird hier ganz das Analoge vom Körper gesagt. Der Stoss, den er von einem andern Körper erleidet ist eigentlich seine eigne Thätigkeit. Ausdrücklich wird gesagt es sey wenn man von Stoss, gewaltsamer Bewegung u. dgl. rede, dieselbe Accomodation an den gewöhnlichen Sprachgebrauch die der Astronom anwende, welcher vom Untergang

der Sonne u. dgl. spreche. Es findet daher keine eigentliche Mittheilung der Bewegung Statt, sondern vielmehr werde ein Körper nur sollicitirt, die eigne immanente Bewegungskraft fungiren zu lassen. Der Körper empfängt Nichts von Aussen, sondern so wie die Monas durch eigne Thätigkeit jede Thätigkeit des Universums an sich darstellt, so der Körper auch. Da aber seine Thätigkeiten eben Bewegungen sind, so bewegt er sich, so wie die übrigen Körper sich bewegen und die sich bewegenden Körper stehn nicht eigentlich in einem Zusammenhange, sondern ihre Bewegungen sind sich parallel und harmoniren. Welche Folgerungen sich daraus für das Verhältniss des Leibes und der Seele ergeben, wird der nächste §. zeigen. 17).

§. 7.

Fortsetzung.

Die organische Welt. Leib und Seele. Das *vinculum substantiale.*

Findet sich in einem Aggregat von Monaden eine, welche die übrigen so deutlich percipirt, dass diese im Verhältniss zu ihr nur als schlafende oder blosse Monaden gelten, so spricht man von einer Subordination der letzteren unter jene eine Monade. Diese ist dann die beherrschende Monade oder Entelechie der übrigen Monaden, oder die Seele des ganzen Aggregats, das Aggregat aber mit seiner Seele zusammen nennt man ein lebendiges We-

sen. In diesem Falle spiegelt zwar die Seele, denn sie ist ja eine Monade, das ganze Universum, aber als Entelechie dieses bestimmten Körpers spiegelt sie ihn bei weitem deutlicher, und die übrige Welt vermittelst seiner. Eine nothwendige Folgerung davon ist, dass die Seelen sich gerade so unterscheiden, wie die mit ihnen verbundenen Aggregate, d. h. dass die Seele die vollkommnere ist, welche einen vollkommneren Körper vorstellt oder beherrscht. Dies Verhältniss wird wohl auch so dargestellt, dass die Monaden, welche den Leib dieser Entelechie bilden, ihr näher stünden als die übrigen, oder dass sie die Centralmonade sey, alles aber was die ihr angehörigen Monaden percipiren, so von ihr percipirt werde, wie alle Punkte der Peripherie Radien in das eine Centrum senden. Indem der Leib aus Monaden besteht, jede Monas aber als ein Automat Alles in sich enthält, nennt Leibnitz einen lebendigen Leib eine Maschine aus unendlich vielen Organen bestehend, oder setzt auch den Unterschied zwischen einer solchen und einer durch Kunst hervorgebrachten Maschine darein, dass jene bis in ihre kleinsten Theile hinab aus Maschinen bestehe, — jede Monas ist ja eine solche — während bei den Maschinen der Menschen dies nicht der Fall sey. Wie aber jedes Aggregat von Monaden den Gesetzen des Mechanismus folgt, so auch der Leib einer Entelechie. Es geht bei ihm Alles so mechanisch zu wie bei einer Uhr. Wenn nun schon daraus, dass die Seele eine, jeden Einfluss abwehrende, Monade

ist, folgt dass von Mehr als einer Harmonie zwischen Leib und Seele nicht die Rede seyn kann, so folgt dies noch mehr aus der Art wie beide wirken. Der Leib folgt wie gesagt den (mechanischen) Gesetzen seines Wesens, alles was in ihm geschieht geht mit Nothwendigkeit aus einer *causa efficiens* hervor. Die Thätigkeit der Seele dagegen ist bedingt durch Zwecke; ihre Motive sind also andere als die des Leibes. Daraus nun, dass Jedes den Gesetzen seines eignen Wesens folgt, unabhängig von dem Andern, geht endlich ein Resultat hervor ganz dem ähnlich als ob ein gegenseitiger Einfluss Statt fände, d. h. die sogenannte Einheit des Leibes und der Seele ist nur eine durch die prästabilirte Harmonie gesetzte Uebereinstimmung und ein Parallelismus ihrer Functionen. (Die Bedeutung welche die prästabilirte Harmonie für die Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele bekommt, tritt bei Leibnitz oft so sehr hervor, dass wenn das Wort *harmonie préétablie* gebraucht wird, oft nur die Harmonie zwischen den Thätigkeiten einer Seele und denen eines Leibes verstanden wird.) Dass das Verhältniss zwischen dem Leibe und der Seele gerade so gefasst wird, ist eine nothwendige Folge des ganzen Systems. Eine andre Art der Verbindung wäre nicht möglich, da Monaden nicht auf einander einwirken können. Diese Art der Verbindung aber ist eine ganz nothwendige Folge der Annahme von Monaden. Jede Monas spiegelt das Universum, also wird in der Seele sich (auf deutliche Weise) alles

das spiegeln, was in dem Körper sich spiegelt oder ihn afficirt, und umgekehrt. Wie wir aber schon öfter gesehn haben, dass Leibnitz was aus dem Begriff der Monade folgt, durch die göttliche Weisheit verwirklichen lässt, so geschieht dies auch hinsichtlich des *commercii corporis et animae*; namentlich in der Theodicee wird die Sache oft so erläutert: Gott habe, gleich einem geschickten Mechanicus, ein Automat (den Leib) so eingerichtet, dass dasselbe die Befehle seines Herrn (der Seele) welche der Künstler vorher gewusst, so genau vollziehe als ob es dieselben verstünde, und wiederum: Indem Gott vorhergesehn hat, dass diese Seele in diesem bestimmten Augenblick durch eigne Thätigkeit gerade diese bestimmte Vorstellung (z. B. vom Sonnenlicht) haben werde, habe er ihr einen Leib angepasst, welcher gerade dann gewisse Affectionen erleide, welche jenen Vorstellungen entsprechen u. s. w. Von dem gewonnenen Punkte aus versucht nun Leibnitz eine Kritik anderer Ansichten über diesen Punkt. Die erste Ansicht, welche er als die vulgäre oder auch scholastische bezeichnet, nach welcher der Leib auf die Seele, diese auf jenen einwirke, verwirft er als unhaltbar, weil ein solcher Einfluss undenkbar sey bei zwei Wesen die ihrem Begriffe nach verschieden seyn sollen. Viel länger hält er sich nun auf bei der occasionalistischen Ansicht der Cartesianer, von welcher er behauptet, sie habe eine gewisse Uebereinstimmung mit der seinigen. Diese Uebereinstimmung ist übri-

gens, wie er selbst es auch sagt, mehr negativer Art; beide nämlich leugnen einen Einfluss des Leibes auf die Seele und umgekehrt. Dass aber der Grund dieser Leugnung ein ganz verschiedener seyn muss, erhellt schon daraus, dass der Occasionalismus eine nothwendige Consequenz der *Des Cartes*-Spinozistischen Ansicht ist, während Leibnitz's Lehre mit derselben Nothwendigkeit aus seiner, jener Ansicht diametral entgegenstehenden, Monadenlehre folgt. Sigwart hat (die Leibnitz'sche Lehre von der präst. Harm. Tübingen 1822) ganz Recht, wenn er jenen auf der Lehre von der alleinigen göttlichen Causalität, diese auf der Annahme der Substanzialität der Einzelwesen beruhen lässt. Diese entgegengesetzte Grundanschauung hat Leibnitz im Auge, wenn er dem Occasionalismus immer vorwirft, er mache Gott zu einem *Deus ex machina*, er häufe Wunder auf Wunder, und nehme eine göttliche Einwirkung an, wo sie gar nicht nöthig sey. Gewöhnlich aber geht Leibnitz, wenn er zeigen will, woher es komme dass er und die Cartesianer hier so verschieden dächten, auf die Gesetze der Bewegung zurück und auf die Grundzüge seiner Dynamik, und sucht nachzuweisen, dass wenn *Des Cartes* die wahren Gesetze der Bewegung gekannt hätte, er nicht bei seiner Ansicht hätte stehen bleiben können: Nach *Des Cartes* erhält sich die Summe der Bewegung. Obgleich dieser Satz unrichtig ist und vielmehr heissen müsste, dass sich die Summe der bewegenden Kraft erhält, so ist dieser Unterschied hier von keiner Be-

deutung. Genug es folgt daraus, dass weder die Seele (noch auch Gott ohne die Gesetze der Natur zu stören) eine neue Bewegung hervorbringen kann. Nun schien aber durch die Erfahrung dies Gesetz widerlegt zu werden, indem diese in den willkührlichen Bewegungen zeigt, dass durch den Willen der Seele neue Bewegungen hervorgebracht werden. *Des Cartes* behauptet nun, dass die Seele (— später sagten die Cartesianer, dass Gott —) der daseyenden Bewegung nur eine andere Richtung gebe. Wenn nun aber, wie oben (*p.* 85.) gezeigt ist, auch die Summe der Richtungen stets dieselbe bleibt, so wäre auch diese Einwirkung der Seele (oder Gottes) eine Verletzung des Naturgesetzes, d. h. ein Wunder. Hätte daher *Des Cartes* dieses Naturgesetz erkannt, oder würden die Cartesianer davon Notiz nehmen, so würden sie, dass die Richtung der Bewegung geändert werde, für eben so eine Unmöglichkeit erkennen und daher in Uebereinstimmung mit der Lehre von der prästabilirten Harmonie behaupten, dass die Seele — (sey nun ihre Wirksamkeit als directe gedacht wie von Cartesius, sey sie eine indirecte wie nach den Occasionalisten) — durchaus gar keine Veränderung in der körperlichen Welt hervorbringen kann, sondern die sogenannten Veränderungen der Bewegung nur in, den ewigen Bewegungsgesetzen unterworfener, Mittheilung derselben bestehn. D. h. jede körperliche Bewegung ist die Folge nur einer bewegenden Thätigkeit eines Körpers, wie jede Vorstellung nur Folge einer vorhergehenden Vorstellung. Um zu zei-

gen, wie sich seine Ansicht zu den von ihm Kritisirten verhält, bedient sich Leibnitz oft des folgenden Beispiels: Man denke sich zwei Uhren deren Zeiger immer genau dieselbe Zeit angeben. Diese Uebereinstimmung kann man erstlich so erklären, dass man eine wirkliche Verbindung zwischen den beiderseitigen Zeigern annimmt, so dass die der einen Uhr die der andern nach sich ziehn (vulgäre Ansicht), zweitens so, dass man annimmt, ein Uhrmacher stelle immer die Zeiger der einen nach den der andern (occasionalistische Ansicht), endlich so, dass man jeder derselben einen so vortrefflich gearbeiteten Mechanismus zuschreibt, dass jede ganz unabhängig von der andern dennoch gleich mit ihr geht (prästabilirte Harmonie). 18).

Ist aber die Seele die, ein Aggregat von Monaden beherrschende Entelechie, so folgt unmittelbar aus ihrem Begriff, dass sie nie ohne einen Organismus seyn kann. Es gibt keine blossen Seelen. Wenn daher (s. *p.* 45.) die *materia prima* der einzelnen Monas nothwendig war, so ist derjenigen Monas, welche Entelechie, Seele, ist, ein organischer Körper eben so nothwendig. Wenn aber das Verhältniss ein so analoges ist, wenn ferner (eben deswegen) Leibnitz sehr oft das thätige Moment in der einzelnen Monade mit demselben Worte bezeichnet mit welchem die über andere Monaden herrschende (ganze) Monade, als Entelechie, wenn endlich schon gesagt ist, dass auch die Begriffe der *materia prima* und der körperlichen Masse wegen ihrer nicht ab-

zuleugnenden Verwandtschaft oft in einander fliessen (s. ebend.), so ist es oft bei einzelnen Stellen schwer zu entscheiden ob unser Philosoph die *materia prima* oder die *materia secunda* meint, oder ob er, was gleichfalls oft geschieht, den Unterschied beider Bestimmungen an dieser Stelle ganz ignorirt. Dies Letztere möchte der Fall seyn in einem Aufsatz gegen Cudworth, wo er an die Behauptung, dass es keine Seelen gebe ohne organische Körper um dieselbe zu erhärten die Bemerkung hinzufügt, dass völlige Immaterialität sie aus dem Verbande der Welt herausreissen würde. Diese Unbestimmtheit des Ausdrucks geht oft so weit, dass er die körperliche Masse, sofern sie als solche überhaupt gedacht wird, d. h. die Materie *in abstracto* geradezu als *materia prima* bezeichnet und dann von dieser sagt sie sey als absolut flüssig zu denken, d. h. jeder bestimmten Gestalt fähig, weil keine bestimmte habend. Die Seele bedarf also, um Seele zu seyn eines mit ihr verbundenen organischen Körpers. Dies ist nun nicht etwa so zu verstehn als sey sie immer mit denselben Monaden verbunden, die ihren Körper bildeten, sondern diese wechseln, indem immer neue Monaden in das Bereich der Herrschaft der Seele, immer andere aus demselben heraustreten; der Leib bleibt so derselbe, wie ein Fluss stets derselbe bleibt obgleich er immer andere Gewässer enthält. Es ist eine stete Metamorphose, ohne dass es eine plötzliche Metempsychose gäbe. (Die letztere würde mit dem Gesetze der Continuität streiten.

Sollte es Wesen geben welche die Fähigkeit hätten verschiedene Körper anzunehmen (Engel) so würde auch bei diesen es durch, nur viel schnellere, Metamorphose geschehn.) Daher kann es auch keinen eigentlichen Tod geben. Weder kann die Seele vergehn, noch auch von ihrem Leibe sich trennen, es ist daher nicht etwa nur die Seele des Lebendigen unvergänglich, sondern dieses selbst. Der sogenannte Tod besteht nur darin dass, indem die Seele einen Theil der Monaden, aus denen die Maschine ihres Leibes besteht verliert, das Lebendige in einen Zustand zurückgeht dem ähnlich in welchem es sich befand ehe es auf das Theater der Welt trat. Tod ist Involution, wie Geburt Evolution. Den Zustand der Involution, wie er der Evolution vorausgeht, bezeichnet Leibnitz mit dem Wort Präformation, die lebendigen Wesen in diesem Zustande sind seine Thierkeime; er gibt häufig zu verstehn *Leuwenhoeck's* Saamenthierchen möchten diese Präformationen seyn. Was vom lebendigen Wesen überhaupt gilt, das gilt eben so auch von dem Menschen, nur mit den Modificationen welche dadurch eintreten, dass die Seele des Menschen ein Geist ist (s. den folg. §.). Auch der Mensch hat (nicht nur seine Seele) eine Präexistenz im Zustande der Involution als Keim. Darüber ob die Keime welche sich zu Menschen entwickeln, schon ursprünglich andrer Art gewesen als alle andern, darüber scheint Leibnitz zu schwanken oder seine Ansichten (sogar in einem und demselben Werke, der Theodicee) zu ändern. Bald hält

er es für wahrscheinlich, dass sie existirt hätten ohne eine specifische Dignität, und dass sie durch einen besondern Act Gottes, durch eine Umschaffung, dazu erhoben seyen. Dann wieder nimmt er die Annahme dieses Wunders zurück und statuirt in den Wesen, welche einmal Menschen werden sollten, eine eigne Prädisposition dazu. Diese letztere Ansicht scheint die vorwiegende bei ihm zu seyn. Wie nach derselben die Präexistenz des Menschen eine andere ist als die des Thiers, eben so auch seine Unvergänglichkeit. Weil nämlich die Seele des Menschen sich zu der reflexiven Thätigkeit erhebt, welche den Thieren abgeht, wodurch sie ein Ich ist, deswegen ist der Mensch unvergänglich als Person, d. h. er behält bei aller Veränderung der Materie die moralische Qualität der Persönlichkeit und ist darum allein im eigentlichen Sinne unsterblich. 19).

Ehe wir zu der Psychologie Leibnitz's übergehn, zu welcher er durch die Unterscheidung der Thier- und Menschen-Seele in vielen Aufsätzen sich den Weg bahnt, ist noch ein Punkt zu betrachten, welcher, obgleich er mit dem übrigen System wie sich zeigen wird streitet, doch in einer ausführlichen Darstellung desselben nicht übergangen werden darf, um so weniger da solche Inconsequenzen nur zu oft verrathen, dass ein System seine eigne Einseitigkeit ahndet: Aus der Monadenlehre folgte mit Nothwendigkeit, dass ein Zusammenhang der Monaden nicht Statt finden kann, hieraus wiederum dass alle Körper nur Phänomene sind, indem die Monaden

keine wirkliche Einheit bilden, sondern nur indem sie gleichzeitig percipirt werden in der (verworrnen) Vorstellung als eine Einheit, ein *continuum*, erscheinen, endlich aus Beidem, dass zwischen Leib und Seele kein wirklicher Zusammenhang Statt finde, sondern nur ein Parallelismus und eine Harmonie. Bereits im Jahre 1708 aber sagt Leibnitz in einem, an den *P. Tournemine* gerichteten, Aufsatz, — indem er bekennt, seine Lehre könne eine wirkliche Einheit von Leib und Seele eben so wenig erklären wie die Cartesianer, — seine bisherige Lehre wolle auch nur die Phänomene erklären, d. h. die Uebereinstimmung zwischen Leib und Seele, welche man wahrnehme; übrigens möge es ausser dem noch eine wirkliche metaphysische Einheit beider geben, welche mehr sey als ein blosses Wort, ohne dass man doch auch leicht einen klaren Begriff davon angeben könne. Schon in diesem Aufsatz scheinen es dogmatische Gründe zu seyn, welche ihn zur Annahme einer solchen Möglichkeit gebracht haben, da er unmittelbar darauf von den Mysterien des Glaubens spricht. Viel entschiedner tritt nun dies hervor in den Briefen an den *P. Des Bosses* in Hildesheim, in welchen er diesen Gegenstand so viel mehr bespricht als sonst, dass er sogar versucht ist zu sagen, er habe ihn nur in diesen Briefen behandelt, obgleich er selbst in einem Brief an *Des Bosses* sich auf das beruft, was er schon *Tournemine* geschrieben habe. Auch in der Vorrede zur Theodicee kommt dieser Punkt

vor. *p.* 477. *Des Bosses* hatte nämlich die Behauptung, dass alle Körper nur Phänomene seyen, bedenklich gefunden, weil dann auch der Körper Christi ein blosses Phänomen, also auch von einer realen Gegenwart desselben im Abendmahl nicht die Rede seyn würde. Diese Bedenklichkeiten sucht Leibnitz mit allem erdenklichen Scharfsinn zu beseitigen, oder richtiger gesagt, er zeigt was sich wohl dagegen sagen lasse. Da durch Annahme einer wirklichen Einheit von Monaden doch offenbar ausser ihnen selbst ein Band derselben angenommen würde, da ferner wenn ein solches Band existirte es Zusammengesetztes geben würde, was eine wirkliche Substanz wäre, da endlich, wenn die Zusammensetzung der Monaden nicht mehr bloss in das vorstellende Subject fiele, die Aggregate der Monaden mehr seyn würden als blosse Phänomene, so kann es uns nicht wundern wenn Leibnitz dieselbe Frage bald so stellt ob es eine *unio realis* gebe, bald ob ein *vinculum superadditum* wodurch viele Substanzen wirklich Eins würden, bald ob es eine *substantia composita* geben könne oder auch eine *substantia corporea*, endlich ob man Etwas annehmen müsse, welches die *semientia* in wirkliche Wesen verwandle also Eines, was bezeichnet werden kann als *quiddam phaenomena extra animas realizans.* Alle diese Ausdrücke gehn in der That auf ein und dieselbe Sache. Leibnitz spricht sich hinsichtlich derselben meistens ganz hypothetisch aus: Wenn es zusammengesetzte Substanzen geben solle, so müsse es

auch ein solches *vinculum substantiale* geben; eben so erklärt er sich auch meistens dafür, dass man keine körperliche Substanz annehmen, sondern alle Körper als Phänomene ansehen solle. An andern Orten indess sucht er doch auch der entgegengesetzten Annahme eine plausible Seite abzugewinnen, und wie es wohl geht, dass man sich für eine scharfsinnig erörterte Hypothese allmählig selbst enthusiasmirt, so scheint es auch ihm gegangen zu seyn. Er sucht auseinanderzusetzen wie durch das Zusammentreffen des passiven Momentes vieler Monaden die *materia prima* des Körpers, wie dadurch dass das active Moment vieler Monaden sich vereinige das active Princip (die substanzielle Form) des Körpers entstehe, und sogleich erscheint ihm das Verhältniss, in welchem die einfachen Substanzen zu den zusammengesetzten stehn, viel verständlicher und er freut sich seiner Uebereinstimmung mit den Peripatetikern. Er fühlt wohl, dass eine solche Lehre mit der Consequenz des Systems der prästabilirten Harmonie nicht stimme, nach welcher die Körper blosse Phänomene sind. Er sucht dann wohl den Widerspruch so zu lösen, dass er sagt, das System habe nur die ersten Principien aufstellen wollen, und zur Fundamentaluntersuchung sey es sehr zweckmässig von der Substanzialität der Körper zu abstrahiren und zu verfahren, als sey alles Körperliche nur Phänomen. Uebrigens wird er doch auch hier seinem Idealismus nicht so ganz untreu, dass er allen Körpern Realität zuschriebe. Die unorganischen Körper sind

und bleiben unzweifelhaft blosse Phänomene, eben so sagt er dies von den vegetabilischen Wesen. Er stellt deswegen in einer tabellarischen Uebersicht der *substantia composita*, als einem *ens*, die blossen Phänomene als *semientia* entgegen. Nur dort werden *vincula substantialia* angenommen, wo eine Menge von Monaden von einer Seele beherrscht wird, wovon er auch, wenn *Des Bosses* immer weiter drängt, nicht abgeht. Daher kommt es, dass, wenn die Annahme des *vinculum substantiale* und die Lehre von der prästabilirten Harmonie verglichen werden, er sich auch so ausdrückt: die letztere ergebe sich wenn man die Seele nur als Substanz und nicht zugleich als herrschende Entelechie betrachte. Daher kommt es ferner, dass von dem *vinculum substantiale* gesagt wird, es sey von der beherrschenden Monade untrennbar, ja dass sie sogar beide ganz identificirt werden. In dieser Beschränkung genommen ist das *vinculum substantiale* bald nur die Gewalt welche der herrschenden Monade zugeschrieben wird, bald das Zusammenstimmen der Monaden, die einen organischen Körper bilden, unter einander. [Zu welchen Widersprüchen übrigens die Lehre von dem *vinculum substantiale* führt, wie es erst als vergänglich, dann als unzerstörbar gefasst wird u. s. w., hat Kahle in seiner gründlichen Abhandlung über diesen Gegenstand (Berlin b. Logier 1839) gut nachgewiesen.] 20).

Nehme man es nun als Condescendenz gegen *Des Bosses*, nehme man es als eigne Inconsequenz:

jedenfalls streitet, ein *vinculum substantiale* anzunehmen, wodurch der Körper ein *unum per se* und mehr werden soll als ein blosses Phänomen, völlig mit dem idealistischen Systeme Leibnitz's, nach welchem ausser den Monaden nur noch Gott Substanzialität zugeschrieben werden kann.

§. 8.

Pneumatologie. Der theoretische Geist. Die Erkenntnisstheorie und die philosophische Methode.

Es ist hergebracht zu behaupten, dass die Lehre vom theoretischen Geist und also, da er vom praktischen Geist wenig gesagt, der grösste Theil der Pneumatologie bei Leibnitz in keinem eigentlichen Verhältniss zu seinem übrigen System stehe, so dass mit diesem vielleicht auch eine andere Erkenntnisstheorie bestehen könne. Wäre dies der Fall, so hätte der Philosoph allerdings wenig Recht, sich eines so genauen Zusammenhanges aller seiner Principien zu rühmen, wie er es thut. So aber ist es nicht, vielmehr zeigt sich, dass die Hauptpunkte seiner Psychologie und Ethik entweder nothwendige Folgerungen aus seinem System sind, oder wenigstens eine entschiedene Analogie damit bilden. Dies zeigt sich deutlich, wenn man das theoretische Verhalten ins Auge fasst, welches Leibnitz dem Geiste zuschreibt.

Auch die menschliche Seele ist eine Monade, auch ihr Wesen besteht daher im Vorstellen und im

Streben nach neuen Vorstellungen, es ist aber ein, wenn gleich nur gradueller doch, unendlicher Unterschied nicht nur zwischen ihr und einer blossen Monas, sondern auch zwischen ihr und jeder Seele. Auch die Pflanze hat eine Seele, auch ihr Lebensprincip ist ein vorstellendes Wesen. In der Thierseele steigert sich das blosse Vorstellen zur Apperception und Empfindung, indem alle die Affectionen des Körpers (wie die Lichtstrahlen durch die Linse) sich in der Seele concentriren und deutlicher wahrgenommen werden. Im Menschen nun erhebt und steigert sich das Vorstellen zum Denken, d. h. ist es mit Vernunft verbunden und daher ist seine Seele ein Geist. Durch diesen Vorzug erhebt er sich über das bloss empirische Wissen, welches auch den Thieren zukommt zum Erkennen *a priori*, d. h. zum Wissen des Allgemeinen. Hiemit hängt nun zusammen, dass nur der Mensch wahres Selbstbewusstseyn hat, so wie die Erkenntniss der ewigen Wahrheiten und Gottes. Wenn aber das Vorstellen sich in der menschlichen Seele zum Denken steigert, so ist eine nothwendige Folgerung, dass das Denken der menschlichen Seele so wesentlich ist, dass einerseits nie ein Augenblick existiren kann wo der Geist nicht dächte, und andrerseits nur Geister denken, d. h. mehr als vorstellen. Wie es aber verschiedene Grade des Vorstellens gibt, so auch verschiedene Grade des Denkens, ein grosser, ja der grösste, Theil unserer Gedanken ist verworren, unbestimmt. Diese verworrenen Gedanken machen die

individuelle Verschiedenheit der Seelen aus, (wie sich ja ganz Aehnliches bei den Monaden überhaupt ergeben hatte). Wegen dieser Unbestimmtheit prägen sie sich nicht so aus, dass wir derselben uns bewusst würden; es geht uns da, wie es uns geht wenn wir in dem Rauschen des Meeres nicht das Geräusch der einzelnen Wellen unterscheiden. Weil wir uns nicht immer der einzelnen Gedanken bewusst werden, und demgemäss auch keine Erinnerung von ihnen haben, deswegen meinen Viele, es gebe Augenblicke in welchen wir gar nicht denken. Sie irren sich; wir denken immer, nur oft auf sehr verworrene Weise. Solche verworrne Gedanken sind z. B. alle unsere sinnlichen Empfindungen, hätten wir nur deutliche und bestimmte Gedanken, so gäbe es keine sinnlichen Perceptionen. Eben so beruht jedes Gefühl der Lust und Unlust nur auf confusen Gedanken; Leibnitz führt als Beispiel einer solchen die Lust an der musikalischen Harmonie an, welche auf einem unbewussten Zählen der Seele beruhe. Nur in der Verworrenheit unseres Denkens besteht darum was man wohl ein passives Verhalten unserer Seele genannt hat, streng genommen ist alles Denken eigne Selbstthätigkeit. Er ist deswegen so weit davon entfernt mit Locke den Geist als *tabula rasa* zu fassen, dass er im Gegentheil behauptet, selbst seine sinnlichen Empfindungen bringe der Geist nur durch seine eigne Thätigkeit hervor, ganz dem analog was oben (s. *p.* 88.) behauptet ward, dass der Körper nicht bewegt werde, sondern sich

bewege. Ein grosser Theil der *Nouveaux essais* welche, gegen Locke gerichtet, den einzelnen Capiteln in des Letztern berühmtem Werke nachgehn, sucht daher die angebornen Ideen in Schutz zu nehmen. Alle Gedanken sind eigentlich angeboren, d. h. sie kommen nicht von Aussen an den Geist, sondern werden von ihm producirt. Man muss die Lehre von dem Angeborenseyn der Ideen darum nicht so nehmen, als seyen sie explicite im Geiste enthalten, vielmehr existiren sie in ihm virtualiter, sofern er die Fähigkeit ist, sie hervorzubringen. Darum fügt Leibnitz zu dem berühmten: *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu* die Beschränkung hinzu *nisi intellectus ipse*, darum vergleicht er, wenn Locke den Geist dem unbeschriebnen Blatt gleichstellte, den Geist mit einem Marmor in welchem die Adern die Gestalt der Bildsäule präformiren. Darum ist die Seele in ihrem Erkennen viel unabhängiger als man denkt, selbst ihr Lernen ist nur Hervorbringen von neuen Vorstellungen, ein Hervorbringen, das aber nicht als ein Act regelloser Willkühr anzusehn ist, vielmehr wachsen die neuen Vorstellungen gleichsam aus den frühern, welche oft ganz verworren und darum unbewusst sind. Wiederum kann man deswegen jedes Mal aus dem Daseyn einer (bewussten) Vorstellung mit Sicherheit darauf zurückschliessen, dass (wenigstens unbewusste) Vorstellungen ihr vorausgegangen sind. Dieses Arguments bedient sich Leibnitz oft, um zu zeigen dass der traumlose Schlaf kein Cessiren der Denk-

thätigkeit sey. Wäre er dies, so könnten wir beim Aufwachen keinen Gedanken haben, und nach demselben zu keinem kommen. Auch hier gibt es keinen Sprung vom Nichts zum Seyn sondern nur von der mindern zur grössern Deutlichkeit. Die unbewussten Vorstellungen aus welchen sich die deutlichen entwickeln sind deswegen in der Pneumatologie von derselben Wichtigkeit wie die unsichtbaren kleinen Körperchen in der Physik. Welche Wichtigkeit ihnen für das Praktische eingeräumt wird, davon nachher. 21).

Der eigentliche Unterschied zwischen einem Geist also und einer Pflanzen- oder Thier-Seele besteht darin, dass der erstere die Fähigkeit des Vernunftraisonnements hat. Zwar treten auch bei dem Thier Erscheinungen hervor, welche auf etwas dem Raisonnement Aehnliches schliessen lassen, allein bei ihnen gründet sich dies Alles nur auf das Gedächtniss und die Gewohnheit, wie denn auch wir selbst bei Allem, was wir rein empirisch thun, nur dem Gedächtniss und der Gewohnheit folgen. Das eigentliche Vernunftraisonnement gründet sich auf zwei grosse Principien. Das erste derselben ist der Satz des Widerspruchs *(principium contradictionis)*, welcher sagt, dass Alles falsch sey, was einen Widerspruch involvirt. Dieses Princip ist das Princip aller Möglichkeit, weil Alles was auf einen identischen Satz zurückgeführt werden kann oder, was dasselbe heisst, keinen Widerspruch enthält denkbar, d. h. möglich ist. Da der Begriff der Mög-

lichkeit mit dem der formellen oder metaphysischen Nothwendigkeit aufs Genauste zusammenhängt, indem Alles nothwendig ist, dessen Gegentheil undenkbar ist, so beruhen alle Wahrheiten der metaphysischen Nothwendigkeit, z. B. alle mathematischen Sätze auf diesem Princip. Alle diese werden auch rationale Wahrheiten *vérités de raisonnement* genannt, oder auch metaphysische Wahrheiten, und dabei gesagt, dass wenn man nur diesen Satz anwende, man sich als blosser Metaphysiker verhalte. Da aber aus der blossen Möglichkeit die Wirklichkeit nicht folgt, so bedarf der Geist, um über das Wirkliche zu einer Erkenntniss zu kommen, eines zweiten Princips, und dies ist der Satz des zureichenden Grundes *(principium rationis sufficientis).* Dies Princip ist eben sowol ein logisches als ein reales. Nach demselben ist Nichts wirklich und kein Ausspruch wahr, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden ist, dass es sich gerade so und nicht anders verhalte. Es muss aber dabei bemerkt werden, dass der zureichende Grund bei Leibnitz immer mit dem Zweck zusammenfällt, so dass das *principium melioris* und das *principium rationis sufficientis* dasselbe ist, und der metaphysischen Nothwendigkeit oder *nécessité* die *convenance*, d. h. die Zweckmässigkeit entgegen gestellt wird. Dieser zweite Satz ist nun das Princip der Wirklichkeit, (oder wenn man will der *compossibilité).* Beruhten nun auf dem Satze des Widerspruchs oder der Identität die metaphysischen oder rationalen Wahrheiten, so auf dem Satze

des zureichenden Grundes alle die, welche bald als *verités de fait*, bald als zufällige Wahrheiten bezeichnet werden. Da namentlich die Naturbetrachtung uns solche Wahrheiten finden lässt, so werden sie auch physische genannt, und behauptet, dass man in der Naturbetrachtung ohne das Princip des zureichenden Grundes nicht ausreiche. Wollte man es vernachlässigen, so würde man die Physik in Mathematik verwandeln, und sogleich auf alle dynamischen Begriffe verzichten. Wie aber diese die eigentliche Basis aller Physik ausmachen, wie andrerseits die Gesetze der Bewegung ohne den Zweckbegriff absolut unverständlich bleiben müssen, ist in der Kosmologie gezeigt worden. (Nicht mit Unrecht hat man in dem Unterscheiden dieser beiden Principien schon den Keim entdecken wollen zu dem so wichtigen Unterschiede von analytischen und synthetischen Urtheilen. Man hat ferner an die Lehre von diesem Unterschiede oft die Bemerkung angeknüpft, dass hier Leibnitz und Wolf auseinander gingen, indem der Letztere versucht habe, den Satz des zureichenden Grundes aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten. Hierin hat man aber nicht ganz Recht, denn obgleich eine solche Ableitung mit dem sonstigen System Leibnitz's streitet, namentlich mit der specifischen Würde des Zweckbegriffs, so findet sich ein Versuch dazu schon bei Leibnitz selbst, freilich in einer Stelle die sehr vereinsamt vorkommt. In einem der Aufsätze nämlich über die philosophische Methode, die ich aus den Hannöverschen MSS. her-

ausgegeben habe, No. XI. meiner Ausgabe, sagt er, nachdem er als das eine Princip den Satz des Widerspruchs angeführt hat, *alterum est: omnis veritatis reddi posse rationem, hoc est notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse etc.)* Alles was bisher über die Erkenntniss und ihre beiden Principien gesagt ist, zeigt wie darin sich die Monadenlehre abspiegelt. Wenn die Monas idealiter Alles in sich enthält und Nichts von Aussen in sie hineintritt, so ist die Lehre vom Angeborenseyn der Ideen eine nothwendige Folge. Eben so consequent aber nimmt der Monadolog gerade diese beiden Grundsätze an. Zwei Bestimmungen traten in der Monas hervor: einmal dass sie das ganze Universum ist, aber als blosse Möglichkeit, zweitens dass sie in Wirklichkeit zu einem bestimmten Grade entwickelt ist, welcher durch den Zweck des Ganzen compossibel ist. Wenn diese beiden Momente aber in der Monade auseinander fielen, das Erkennen aber in nichts Anderem bestehen kann als darin, dass die Seele (selbst eine Monas) in sich selber liest was in ihr enthalten ist, so ergeben sich auch die beiden erwähnten Principien mit Nothwendigkeit, und die ganze Erkenntnisstheorie hängt bis dahin mit der Monadenlehre genau zusammen. 22).

Die Art und Weise nun, in welcher vermittelst der Erkenntnissprincipien alle Erkenntnisse abgeleitet werden sollen, ist die Methode. Auch hinsichtlich dieser ist die Lücke welche Leibnitz in seinem Sy-

stem gelassen hat, wenn gleich bedeutend, so doch nicht so gross, wie man sie zu machen pflegt. Er schliesst sich dem, was *Des Cartes* und *Spinoza* hinsichtlich der philosophischen Methode gesagt hatten, dass man mit dem Einfachsten beginnen müsse als von dem Leichtesten, und dann übergehn zu dem Zusammengesetzteren, theils ausdrücklich an, namentlich in einer seiner frühern Abhandlungen *de vita beata* (No. VI. meiner Ausgabe), welche überhaupt sehr viele Berührungspunkte mit *Spinoza's tract. de intell. emend.* zeigt, theils setzt er es wenigstens stillschweigend voraus. Es fragt sich nun welches sind bei Leibnitz die einfachsten Erkenntnisse? (Als die einfachsten werden sie die primitiven seyn, und werden eben deshalb von ihm Principien genannt.) Auch hier tritt wieder der Gegensatz gegen Locke hervor. Nach diesem gaben die sinnlichen Empfindungen die einfachsten Ideen. Dem gegenüber behauptet Leibnitz dass alle sinnlichen Empfindungen vielmehr zusammengesetzter Art seyen, und nur einfach erscheinen, weil der Verstand in ihnen Nichts zu unterscheiden vermag. Sie sind confuse Vorstellungen, während bei einer deutlichen Vorstellung man alle einzelnen Bestimmungen des vorgestellten Gegenstandes angeben kann. Wo wir von etwas wirklich Einfachem, Primitivem, eine deutliche Vorstellung haben, oder wie Leibnitz es auch nennt eine intuitive Erkenntniss, da allein kann man eigentlich von einer Idee sprechen. Was man sonst so nennt, darunter ist häufig nur eine

verworrne, sogar sich widersprechende, Vorstellung zu verstehn. Eine Idee haben wir darum nur von dem, dessen Möglichkeit, d. h. Widerspruchslosigkeit wir erkannt haben. Das Widerspruchlose ist deswegen das eigentlich Primitive. Um deswegen den Zusammenhang einer Erkenntniss mit dem eigentlichen primitiv Erkannten nachzuweisen, haben wir sie zu analysiren und zu zeigen, dass sie keinen Widerspruch enthalten, worin der Beweis besteht. Das Letzte, wozu man in solcher Analyse kommt, sind die Sätze, welche nicht weiter analysirt, und also auch nicht weiter bewiesen werden können, das sind die identischen Sätze. Alle übrigen sogenannten Axiome muss man versuchen auf sie zurückzuführen. Leibnitz hat selbst versucht, einige der Sätze zu beweisen, die man als Axiome ansieht, z. B. dass ein Theil kleiner sey als das Ganze, lässt es aber dahingestellt seyn, ob es dem Menschen jemals gelingen werde, in Allem die Analysis auf die aller einfachsten Begriffe zurückzuführen. (Ein Rest von Spinozismus scheint mir darin zu liegen, wenn diese einfachen Begriffe ein Mal als die absoluten Attribute Gottes bezeichnet werden.) Diejenigen Sätze nun auf welche man in der Analyse als auf die völlig widerspruchlosen kommt, sind die eigentlichen, nicht nur nominalen sondern realen Definitionen. Leibnitz legt auf sie ein ausserordentliches Gewicht. Sowol in seinen gedruckten Sachen als auch in den zum Druck nicht geeigneten Fragmenten finden sich sehr viele Definitionen, oft

wie zu einem philosophischen Wörterbuch zusammengestellt, das ihm überhaupt sehr wünschenswerth schien. Da die reale Definition nichts Andres ist als die Aussage über eine adäquate intuitive Erkenntniss so ist sie das Fundament einer jeden wahren Erkenntniss. Auf die Definitionen gründen sich die Beweise, und es bedarf bestimmter Vorschriften darüber, wie man sie daraus ableitet. Wenn auch die Form des Syllogismus nicht äusserlich hervortritt, so ist sie es doch immer, die jedem Beweise zu Grunde liegt. Leibnitz sucht — sein Brief an G. Wagner handelt nur über diesen Gegenstand — den Vorwurf von sich abzuwälzen, als sey er ein Verächter der Syllogistik oder überhaupt der gewöhnlichen Logik. Er definirt in diesem Briefe die Logik als „die Kunst, den Verstand zu gebrauchen" und sagt, sie sey „aller Künste und Wissenschaften Schlüssel zu achten". Er erklärt sich entschieden gegen diejenigen, welche darüber spotten, dass man die verschiedenen Schlussfiguren sorgfältig beobachte, vielmehr komme auf diese Form ausserordentlich viel an, denn „hat Herr *Hugens* mit mir beobachtet, dass gemeiniglich die mathematischen Fehler selbst, so man Paralogismen nennt, von verwahrloster Form entsprossen". „Es ist gewiss kein Geringes, fährt er fort, dass Aristoteles diese Formen in unfehlbare Gesetze brachte, mithin der Erste in der That gewesen, der mathematisch ausser der Mathematik geschrieben". Zwar sagt er von der Logik des Aristoteles, sie sey nur das Abc, und vergleicht die

Logik, wie sie nur den *syllogismus triterminus* kenne, mit dem Rechnen der Bauern und Kinder, welche an den Fingern zählen, während der Rechner viel höhere Künste habe, „doch ists bisweilen rathsam, dass man sich an solche Bauer-Rechnung und Kinder-Logik halte, weilen solche Rechnung zwar am sichersten ist, da hingegen je höher, künstlicher und geschwinder die Rechnung, je leichter auch sich zu verrechnen". Namentlich in wichtigen Sachen thue man wohl, wenn man Alles auf die handgreiflichen Schlüsse bringe. Deswegen polemisirt Leibnitz auch gegen das, was Locke über die Form der logischen Demonstrationen gesagt hatte. Vielmehr behauptet er, dass in den Lehren über den Syllogismus eine Art von allgemeiner Mathematik enthalten sey, eine Anweisung, allen Irrthum zu vermeiden. An vielen Orten lobt er deswegen die ältern, namentlich die römischen, Juristen, weil ihre Decisionen in der That nur Anwendungen der logischen Regeln seyen. Nicht allein aber eine Anwendung der logischen Methode, sondern völlig mit ihr zusammenfallend ist ihm die mathematische, sie ist ihm die eigentlich philosophische Methode. Auch in dem Briefe an G. Wagner nennt er die Mathematik immer die eigentliche Wisskunst, und alle die Hinweisungen Leibnitz's darauf, wie die Wissenschaft als ein methodisch geordnetes Ganzes darzustellen sey, so lückenhaft sie auch sind, zeigen deutlich, dass ihm was er *scientia generalis* nennt, mit der *mathesis universalis* zusammenfällt. 23).

Es ist hier auf die mathematische Behandlung der Philosophie, wie sie Leibnitz sich gedacht hat, näher einzugehn, nicht nur weil in der spätern Ausbildung durch Wolff die Leibnitz'sche Philosophie mathematisch behandelt wurde, sondern besonders deswegen, weil gerade dieser Punkt bei den Darstellungen der Leibnitz'schen Philosophie bisher immer mit Stillschweigen übergangen worden ist. Ist dies nun gleich erklärlich indem vor dem Erscheinen meiner Ausgabe Alles, was Leibnitz über diesen Gegenstand geschrieben hat, (ich kann nur die beiden Aufsätze in *Raspe's* Sammlung ausnehmen) noch nicht veröffentlicht war, so ist doch andrerseits dadurch in der Beurtheilung seiner Vorschläge Leibnitzen oft Unrecht geschehn, indem man ihm als Intention unterschob, was Andere gethan haben. Je mehr man nämlich in dem Inhalt der Wolffschen Philosophie nur Leibnitz'sche Lehre zu finden sich gewöhnt hat, um so mehr lag es nahe zu meinen, dass wenn Leibnitz die mathematische Methode anpreise, er darunter nur die verstehe, welche nach ihm Wolff wirklich angewandt hat, d. h. die geometrische. Man bedachte nicht, dass schon der Mathematiker Leibnitz nicht stehen geblieben ist bei der Geometrie und bei der Analysis, die er vorfand, sondern dass er einen ganz andern Calcul eingeführt hat, und dass dem noch mehr so ist, wenn man den Philosophen ins Auge fasst. Zwar hat dieser öfters für philosophische Untersuchungen auch die gewöhnliche Geometrie als Muster aufge-

stellt, viel häufiger aber hat er angedeutet, dass in diesen Untersuchungen es eine Methode gebe, die sich zu allen gewöhnlichen mathematischen Operationen so verhalte, wie die Rechnung des Unendlichen zur gewöhnlichen Arithmetik, eine Mathematik von der die Arithmetik und Algebra blosse Schatten seyen. Nach dieser Methode das Ganze der Wissenschaft darzustellen, das war die Aufgabe, welche Leibnitz schon in frühster Jugend sich gestellt, und die er, wie seine Briefe zeigen, auch in seinen letzten Lebensjahren nicht aufgegeben hatte, eine Aufgabe an deren Lösung er zu den verschiedensten Zeiten ernstlich Hand angelegt hat. Zwar sind es nur fragmentarische Versuche in dieser *scientia generalis*, welche uns vorliegen. Dennoch aber reichen sie aus, uns zu zeigen, was er eigentlich damit wollte. Die Erwartungen, die er selbst von ihr hegt, sind ausserordentlich. Er spricht es geradezu aus, ein grosser Theil des menschlichen Elends und Ungemachs werde verschwinden, wenn erst diese allgemeine Wissenschaftslehre aufgestellt sey. Mit diesem Namen können wir sie füglich bezeichnen, da nach Leibnitz ihr Zweck seyn soll alle andern Wissenschaften zu begründen und ihr Gebiet zu erweitern. Sie hat daher eine doppelte Aufgabe und ihre Darstellung zerfällt demnach in zwei Theile. Erstlich hat sie die Anweisung zu geben, wie das bereits Erkannte geprüft, wie es von Vorurtheilen u. s. w. gereinigt werden könne. Hierher würden alle die gewöhnlichen logischen Regeln fal-

len, besonders aber die Anweisung, die Erkenntnisse zu analysiren u. s. f. Viel wichtiger aber ist die zweite Aufgabe, welche eine Darstellung der Wissenschaftslehre in ihrem zweiten Theile abzuhandeln hätte. Dieser nämlich würde die Anweisung enthalten, neue Erkenntnisse zu finden. Lehrte jener erste Theil zu beurtheilen, so dieser zu erfinden, die *ars inveniendi* bildet seinen eigentlichen Inhalt, und die wahre Logik wird deswegen auch als *l'art d'inventer* bezeichnet. (Ahndungen davon, sagt er, fänden sich bei den Mathematikern.) Augenblicklich verwahrt er sich bei diesem Ausdruck dagegen, als wolle er behaupten, dass diese Kunst lehren solle, ganz Neues aufzufinden, d. h. Solches, wovon auch nicht einmal der Keim in dem bisher Erkannten enthalten sey. Dem sey nicht so; sie solle nur das entwickeln lehren, was durch Gegebenes bestimmt sey, nur zeigen wie man aus *datis* entwickle. Sind die *data* der Art, dass durch sie allein ein Andres als sie bestimmt ist, so sind sie ausreichend *(sufficientia)*; muss man noch andre *data* hinzunehmen, so reichen sie nicht aus. Auch hier bedient sich Leibnitz bald eines geometrischen Beispiels, indem er drei Punkte als Data bezeichnet, welche zur Findung des Centrums eines Kreises, dessen Peripherie durch sie hindurchgeht, ausreichen, bald weist er auf die Dechiffrirkunst hin, in welcher oft einige Zeilen ausreichende Daten seyen um den Schlüssel zu finden. 24).

Zunächst also sind für die allgemeine Wissen-

schaft wichtig die *Data.* Diese sind von zweierlei Art, nämlich entweder Facta oder zufällige Wahrheiten, d. h. solche welche, wenigstens von uns, nicht *a priori* erkannt werden können, oder ewige Wahrheiten, von welchen, weil sie auf identische Sätze zurückgeführt werden können, es eine Erkenntniss *a priori* gibt. Den Unterschied zwischen beiden Arten von *datis* vergleicht Leibnitz oft mit dem Verhältniss zwischen incommensurablen und commensurablen Grössen. Wenn nämlich die ewigen und nothwendigen Wahrheiten auf ganz einfache Sätze zurückzuführen sind, so sind dagegen bei den factischen Wahrheiten auch die allereinfachsten immer noch etwas Complicirtes, nur muss man dabei als bei einem nicht Deducirbaren stehn bleiben. Auch hier aber gibt es eine Stufenfolge; einige Facta sind gleichsam Grundfacta (Urphänomene bei Göthe), aus welchen andere mit Hülfe der wahren Methode abgeleitet werden können. Absolute Grundfacta würden solche seyn, aus denen alle Erfahrungen *a priori* abgeleitet werden könnten. Solche primitive Erkenntnisse muss es geben, und eben darum eine solche Wissenschaftslehre möglich seyn. Denn da es ganz unmöglich ist, — und wollte ein Engel sie uns offenbaren, — dass wir in irgend Etwas zu einer demonstrativen Erkenntniss kommen, wenn nicht die Daten zu diesem Beweise in dem liegen, was wir schon wissen, so muss es auch möglich seyn sie darin zu finden. Diese Ur- und Hauptfacta bei der Hand zu haben, ist deswegen für die

Wissenschaft von der äussersten Wichtigkeit. Daher das Gewicht, welches Leibnitz auf Encyclopädien und Repertorien legt, die gleichsam die Quintessenz aller Entdeckungen enthalten sollten. Sie würden, sagt er, ganz den Nutzen von Logarithmentafeln haben, welche die Rechnung erleichtern. Mit diesem, aus seinem System folgenden, Verlangen nach Encyclopädien — er hatte früher selbst die Alstedsche verbessern wollen — hängt dann auch sein Interesse für Akademien zusammen (s. *p*.23.). Das ist nicht eine unfruchtbare Polyhistorie, sondern es sollen diese factischen Daten von Akademien herbeigeschafft und (in Repertorien) niedergelegt werden um die Möglichkeit zu gewähren, dass man ohne Zeitverlust weiter arbeite. Einige Männer von Talent und Eifer, meint er, könnten in kurzer Zeit ein solches Werk zu Stande bringen. Bei weitem wichtiger aber als die Facta sind für die Wissenschaftslehre die Daten der zweiten Art, die nämlich in reinen Vernunfterkenntnissen bestehn. Auch diese beruhen auf gewissen primitiven Vernunftwahrheiten, welche bald als das Alphabet der menschlichen Gedanken bezeichnet werden, welche man durch Reduction und Analyse aller andern erhalte, bald als die *elementa veritatis aeternae*, bald endlich als die allgemeinsten Axiome. Er sagt, dass sie die Begriffe der Congruenz, der Aehnlichkeit, der Ursache und Wirkung u. s. w., also das was man itzt Kategorien nennt betreffen würden. Sein *Specimen demonstrandi in abstractis* (No. 19. meiner Ausgabe) enthält einige Definitionen

die diesem Zweck entsprechen; Aehnliches findet sich in dem Fragment eines MS. der Hanöverschen Bibliothek unter dem Titel: *Idea libri cui titulus erit: Elementa nova matheseos universalis*, das mir zur Aufnahme in meine Ausgabe nicht geeignet schien. Er weist übrigens auf die Verwandtschaft hin, welche die Daten von beiderlei Art mit dem Satze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes hätten. 25).

Sind die gehörigen Daten gegeben, so handelt sichs nur darum, mit ihnen richtig zu operiren. Das methodische Operiren damit denkt sich nun Leibnitz in Weise des Rechnens und bezeichnet es deswegen gern als einen Calcul. Daher die Namen *calculus ratiocinator*, *mathesis universalis* u. dgl. für seine allgemeine Wissenschaftslehre. Als das Ziel derselben spricht er oft aus: es müsse noch dahin kommen, dass man bei jeder Streitigkeit sich einige, indem man nachrechne, um zu finden wo und von wem der Fehler begangen worden. Wenn es nun aber zweierlei Weisen des Rechnens gibt, ein Zusammenrechnen nämlich und ein Auseinanderrechnen, so müssen wir es ganz richtig finden, dass Leibnitz auch den philosophischen Calcul in zwei Theile zerfallen lässt. Der erste nämlich handelt von der Synthese (vgl. *Synopsis libri cui titulus erit: Scientia nova generalis*, No. 14. meiner Ausgabe) und begreift die *ars combinatoria* in sich. Es ist daher erklärlich wie Leibnitz dazu kam, seine Dissertation über Combinationsrechnung — er ist eigentlich der Erste der die Wichtigkeit derselben

geahndet hat — unter seine philosophischen Werke zu zählen, und warum er dieselbe so oft als einen Theil seines grossen Unternehmens bezeichnet. Die Combinationskunst wird zeigen, welches die möglichen und welches die zweckmässigen Combinationen der gegebenen Data sind, und in dieser Hinsicht wirklich ein Theil der Erfindungskunst seyn. Diese Seite der Combinationslehre wird oft von ihm hervorgehoben, so z. B. wenn er sagt, dass mit ihrer Hülfe es möglich seyn werde nicht nur die Zahl aller möglichen musikalischen Compositionen, sondern diese selbst zu finden. Vermittelst dieses synthetischen oder combinatorischen Theils würden, wenn nur alle Elemente der Erkenntniss gegeben wären, alle nur möglichen Erkenntnisse gefunden werden können. Zu ihm kommt nun als der zweite, eben so wesentliche, der analytische Theil hinzu, dessen Wesen noch gar nicht recht erkannt sey, da man Vieles analytische Untersuchungen nenne, was rein synthetischer Art sey. Wenn die Combinationskunst eine Erkenntniss mit andern Erkenntnissen zusammenbringt, um ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit aufzufinden, so hat dagegen die Kunst der Analysis es mit den einzelnen Problemen zu thun. Diese sucht das analytische Verfahren zu lösen durch Zerlegung der Aufgabe in mehrere, deren jede eine geringere Schwierigkeit darbietet als die ganze, ferner dadurch, dass das Gemeinschaftliche der verschiedenen Daten aufgesucht wird u. s. w. Wenn auch die Analyse nicht bis zu einem wirklich Letz-

ten kommen sollte, so wird sie sich demselben wenigstens immer mehr annähern, und es ist keine geringe Aufgabe der Erfindungskunst, die Grade der Wahrscheinlichkeit einer Erkenntniss richtig abzuschätzen. Wie die Combinationsrechnung deswegen ein wesentliches Moment in dem synthetischen Theil der Wissenschaftslehre ist, so in dem analytischen Theil derselben die Wahrscheinlichkeitsrechnung. Leibnitz nennt diese geradezu einen Theil der Logik. Zwar hat er über die Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht, wie über die Combinationsrechnung, eine ausführliche Arbeit geliefert, doch zeigt seine häufige Andeutung, wie sehr es der Mühe lohne, die Hazardspiele einem Calcul zu unterwerfen, und die rühmende Anerkennung mit welcher er die Arbeiten von *Fermat*, *Pascal*, *Huygens* erwähnt, welches Gewicht er darauf gelegt hat. Wäre das gesuchte Alphabet der Gedanken gegeben, so könnte durch Zusammensetzung der einzelnen Buchstaben (Begriffe) und durch Analyse der aus ihnen gebildeten Worte (Sätze) Alles beurtheilt und gefunden werden, d. h. die Aufgabe der allgemeinen Wissenschaftslehre wäre gelöst. Uebrigens kommen bei Leibnitz Aeusserungen vor, welche zeigen, dass er das combinatorische Verfahren mit dem ersten Erkenntnissprincip zusammenstellt, während das analytische mehr auf den Zweck geht, und also mit dem *principium rationis sufficientis* zusammenhängt. Indess stehn sie sehr vereinzelt da, sind auch nicht mit solcher Präcision ausgesprochen worden, dass

man daraus schliessen könnte, er sey sich dieses Zusammenhangs immer klar bewusst gewesen. 26).

Nun ist aber für die Ausbildung eines jeden Calculs von der äussersten Wichtigkeit die Anwendung gewisser Zeichen, deren man sich bedienen kann, ohne dass man in jedem Augenblick nöthig hätte, sich ihrer eigentlichen Bedeutung zu erinnern. Solche Zeichen sind die Ziffern in der Arithmetik, die Buchstaben in der Algebra u. s. w. Diese Zeichen, wenn sie geschrieben werden, nennt Leibnitz Charactere, eine Verbindung von mehrern dergleichen aber eine Formel, eine Formel endlich welche einem Character gleich ist, den Werth desselben. Da nun, wie oben gesagt worden, alle Erkenntnisse in gewisse Elemente zerlegt werden können, auf welchen sie beruhn, so kommt es darauf an, für diese Elemente Zeichen zu erfinden, um von einem jeden durch Combination derselben entstandenen Gedanken den wahren Werth, d. h. seine Definition zu haben, aus der dann wieder Weiteres abgeleitet werden kann. Nur als einen accidentellen Vortheil einer solchen Characteren-Schrift scheint es Leibnitz anzusehn, dass bei der Anwendung solcher Zeichen der Unterschied der Sprachen aufhören würde, indem bei einer solchen Pasigraphie Jeder die Zeichen in seiner Sprache lesen könnte; dagegen ist der Hauptpunkt, auf den er immer wieder hinweist dieser, dass jeder Fehler im Denken sich sogleich als eine fehlerhafte Combination der Charactere darstellen müsste, und also durch Anwendung der

characteristischen Schrift ein Mittel gegeben seyn würde, bei einem streitigen Punkt wie bei jeder andern Rechnung den Fehler zu entdecken. Eben so würde man, wo die gegebnen Data unzureichend sind gleich aus den Zeichen sehen, wo die nähere Bestimmung mangelt, weil dieser Mangel sich, wären die Zeichen nur passend gewählt, als eine Lücke oder als ein Nichtpassen in denselben abspiegeln müsste. Besonders also kommt es darauf an, solche Begriffszeichen oder Begriffshieroglyphen zu wählen, die dem Wesen des Bezeichneten wirklich analog sind. Gelänge dies, so hätte man wirklich, was gewisse Mystiker von einer *lingua Adamica* oder einer *signatura rerum* träumen, man hätte eine Cabbala im wahren Sinne des Worts, und in diesen Schriftzügen ausgedrückt würde jeder Fehlschluss wie ein Barbarismus oder ein orthographischer Fehler sichtbar werden. Diesen Anforderungen entsprechen nun weder die chemischen Metallzeichen, noch die astronomischen Zeichen für die Planeten, noch endlich die Hieroglyphen der Sinesen. Nur die Geometrie, Arithmetik und Algebra haben den grossen Vorzug, dass ihre Zeichen, die Linien, Ziffern und Buchstaben ihren Begriffen gemäss und leicht zu handhaben sind. Wenn Leibnitz bei dieser Gelegenheit andeutet, er besitze die Kenntniss von noch andern Zeichen, wodurch eine höhere Analysis möglich werde, so hat er wohl darunter nur d i e Zeichen gemeint, deren er sich bei der Anwendung des Infinitesimalcalculs bedient, und nicht die Zeichen der characteristischen

Schrift, von der bis dahin die Rede war. Vielmehr behauptet er von dieser letztern, dass er noch nicht darüber ins Reine gekommen sey, welcher Art Charactere man anwenden solle. Es scheint als habe er zwischen allen den Zeichen geschwankt, die oben angeführt wurden. Ich habe kleine Blättchen von seiner Hand auf der Hanöverschen Bibliothek gesehn, wo er Linien anwendet, und sich namentlich ganzer und gebrochner Linien in Weise der chinesischen Kua's bedient. Eben so finden sich dort Andeutungen, dass er an eine Zifferschrift gedacht habe, und dabei hat, wie es scheint, sein dyadisches Zahlensystem ihm mit vorgeschwebt. Besonders aber bedient er sich der Buchstaben. Dies ist nun der Fall in allen längern Aufsätzen, die ich meiner Ausgabe einverleibt habe. Was den Inhalt dieser Fragmente betrifft, so erscheint mir vor allen andern das wichtig, dem Leibnitz selbst den Titel gegeben hat: *Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis*, (No. 19. meiner Ausgabe); es enthält Versuche aus aufgestellten Definitionen die der Mathematik zu Grunde liegenden Axiome, z. B. dass zwei die einem Dritten gleich sind, es auch unter sich seyen u. s. w., streng zu demonstriren. 27).

Weiter ist auf die von Leibnitz versuchte, oder vielmehr angedeutete, allgemeine Wissenschaftslehre nicht einzugehn. Mit dem hier Gesagten aber schliesst sich auch, was den Inhalt seiner Lehre vom theoretischen Verhalten des Geistes betrifft.

§. 9.

Fortsetzung.

Der praktische Geist. Die Ethik.

Anlangend das Praktische, so ist auch hier oft der Vorwurf ausgesprochen worden, Leibnitz habe es ganz vernachlässigt. Indess hat man dabei theils übersehn, was in bereits gedruckten Werken enthalten ist, theils nicht geahndet was in seinen Manuscripten wenn auch nur fragmentarisch, so doch bestimmt genug, angedeutet ist. Dies ist hervorzuheben, und sein Zusammenhang mit dem ganzen Monadensystem nachzuweisen.

Wie sich das blosse Vorstellen der Monade in dem menschlichen Geiste zum Denken und zur Vernunft erhob, so erscheint in ihm ihre zweite Bestimmung, das Streben, gesteigert und verklärt zum Wollen. Der Wille ist von der blossen Spontaneität, die allen einfachen Substanzen zukommt, unterschieden, es steigert darin sich die Spontaneität zur Freiheit, d. h. zur Spontaneität eines denkenden Wesens, deren Begriff schon Aristoteles richtig erkannt hat, wenn er die freien Handlungen nicht nur aus der Spontaneität, sondern auch aus der Berathschlagung hervorgehn lässt. Diese zur Freiheit gesteigerte Spontaneität ist es, wodurch der Mensch nicht nur thätig (praktisch im Aristotelischen Sinn), sondern schöpferisch (poetisch im Sinne des Aristoteles) ist; architectonisch nennt ihn Leibnitz und setzt darein seine Gottähnlichkeit. Die Freiheit ist

aber durchaus nicht als Un-Determinirtseyn zu fassen. Vielmehr wie die Spontaneität der Monade darin bestand, dass ihr folgender Zustand mit Nothwendigkeit aus ihrem frühern hervorging, so die Freiheit des denkenden Wesens nicht darin, dass jede Determination fehlt, sondern vielmehr darin, dass es die Determination in sich selbst hat. Ein sogenanntes *Aequilibrium arbitrii* ist eine Chimäre, es ist eine Absurdität zu behaupten, dass der Geist ohne irgend einen Grund, d. h. ohne irgend eine Determination sich zu Einem oder einem Andern entschliessen könne, abgesehn davon, dass der Fall, den man z. B. bei Buridans Esel voraussetzt, niemals eintreten kann, indem, weil jeder Bestandtheil der Welt von allen andern verschieden ist, man die Welt nie durch einen Schnitt in zwei gleiche Hälften theilen kann. Man will immer nur was gefällt, d. h. was zu wollen man determinirt wird. Was uns nämlich determinirt, indem wir wollen, ist die Vorstellung eines Zwecks. Diese Vorstellung eines Zwecks selbst aber kommt uns nur aus einer unendlichen Menge von Neigungen, Dispositionen unserer Seele, d. h. Vorstellungen. Der Willensentschluss ist daher nichts Andres als das Resultat oder das Product verschiedner, sich kreuzender oder zusammenwirkender, Vorstellungen, aus deren Zusammentreffen zuerst Unruhe, nachher Trieb resultirt. Jede dieser Vorstellungen determinirt, der Wille folgt zuletzt der stärksten Determination, wobei es übrigens vorkommen kann, dass eine Vorstellung, die an sich

die stärkste ist, überwogen wird von andern, deren jede für sich schwächer ist, als sie. In dem zuletzt Gesagten ist auch angedeutet, in wie fern wir über unsere Entschlüsse etwas vermögen. Wir haben darüber nur indirect eine Gewalt, indem wir die determinirenden Vorstellungen durch Theilung schwächen, oder durch Hervorrufen einer stärkern überwinden. Sehr häufig sind wir uns des determinirenden Grundes nicht bewusst; dies liegt darin, dass ein grosser Theil unserer Vorstellungen uns überhaupt nicht zum Bewusstseyn kommt, die verworrnen Vorstellungen sind der Grund von vielen Willensentschlüssen, namentlich von allen denen, die man als Triebe, Appetite u. s. w. bezeichnet. Eben solche verworrne Vorstellungen sind es welche uns determiniren dort, wo wir meinen, einer zufälligen Willkühr zu folgen, z. B. wenn wir uns rechts oder links drehen u. s. w. Man pflegt die Determinationen dieser Art häufig dem Körper zuzuschreiben, als wenn darin der Geist ganz passiv wäre, dies ist ein ganz ähnlicher Irrthum wie bei den sinnlichen Perceptionen gerügt worden ist. Von eigentlicher Passivität des Geistes ist auch hier nicht die Rede, auch in diesen Appetiten u. s. w. ist der Geist selbstthätig weil alle seine Vorstellungen in ihm selbst ihren letzten Grund haben. Indess kann man den Ausdruck Leiden auch beibehalten, wenn man nämlich unter Passionen diejenigen Willenszustände versteht, welche nur aus verworrnen Vorstellungen hervorgehn. Dann würde der Name der freien Wil-

lensentschlüsse für diejenigen bleiben, in welchen wir uns der determinirenden Vorstellungen ganz deutlich bewusst sind. Hält man diesen Sprachgebrauch fest, so wird man sagen müssen, dass die Freiheit um so grösser ist, je mehr man sich durch die Vernunft, die Unfreiheit um so grösser je mehr man sich durch die Passionen bestimmen lässt. In diesem Sinn ist Gott der freiste, ja der einzig freie, weil er nur deutliche Vorstellungen hat. Wenn die Willensentschlüsse also ein nothwendiges Resultat der Vorstellungen sind, die Vorstellungen aber mit Nothwendigkeit aus frühern Vorstellungen hervorgehn, so folgt, dass die einzelnen Willensentschlüsse nothwendige Folgen der ganzen Natur des Wollenden sind. Leibnitz nennt daher den wollenden Menschen ein Automat und sagt, wer nur sonst diese Scharfsicht hätte könnte in ihm alle seine künftigen Entschlüsse und Handlungen voraussehen, weil sie als Keim schon in ihm liegen, und sich mit Nothwendigkeit daraus entwickeln werden. Diese Nothwendigkeit aber streite nicht mit seiner Freiheit, wie überhaupt den Gegensatz gegen die Nothwendigkeit nicht die Freiheit sondern die Zufälligkeit bilde. 28).

Betrachtet man Leibnitz's Lehre von der Freiheit, so ist er entschiedner Determinist. Er ist es nicht in geringerem Grade als Spinoza es war, und es können deshalb Berührungspunkte zwischen ihm und Spinoza nicht fehlen; solche kommen häufig vor, sogar in der Abhandlung *de libertate* (No. 76. meiner Ausgabe), welche doch gerade im Gegensatz gegen

Spinoza geschrieben seyn möchte. Dennoch aber unterscheidet sich der Determinismus Leibnitz's und Spinoza's wesentlich. Dieser Unterschied liegt nun nicht etwa darin, dass Leibnitz manchmal auf Kosten der Consequenz seinen Determinismus mildert, so wenn er sagt, dass die bewegenden Vorstellungen nur reizen und nicht zwingen, oder wenn er die metaphysische von der moralischen Nothwendigkeit unterscheidet u. s. w., — alle diese Inconsequenzen und Milderungen stossen die Behauptung nicht um, dass jeder Willensentschluss nothwendige Folge der ganzen Natur des Wollenden sey, dass er also um Kant's Formel zu brauchen dem Geist die Fähigkeit abspricht absolut anzufangen. Sondern der wahre Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass im völligen Einklang mit seinem System, Spinoza nur der allgemeinen Substanz zuschreibt durch sich selbst determinirt zu seyn, während Leibnitz, eben so consequent seine Lehre festhaltend, dieses Determinirtseyn durch sich in die Einzelwesen fallen lässt. Wenn daher Spinoza jedes Einzelwesen nur gehn und handeln lässt, gemäss der ewigen Natur Gottes, so handelt dagegen bei Leibnitz jedes Einzelwesen nach der Natur die es selbst in sich hatte noch ehe es ward. Es ist deswegen diese Prädestination eine Selbstprädestination. Das Einzelwesen kann freilich nicht anders handeln als es ist, dass es aber so ist, ist nicht etwa Gottes Schuld, sondern so war es schon, noch ehe Gott es schuf. Der Gedanke, dass in der Schöpfung die Natur des Ge-

schaffnen dieselbe bleibe, dem wir schon in der Ontologie begegneten, spielt namentlich in seiner Theodicee eine sehr wichtige Rolle, und dient immer wieder dazu einmal einen absoluten Determinismus zu behaupten, dann aber zugleich die Determination in das wollende Subject selbst zu setzen. Wie darum bei entgegengesetzter Anschauungsweise Leibnitz sich dem Occasionalismus annähern konnte, ja musste, so zeigt sich hier oft ein scheinbares Zusammentreffen mit Spinoza. Characteristisch für das Verhältniss beider ist das Beispiel dessen sie sich bedienen, um gegen die Indeterministen den Wahn des *aequilibrium arbitrii* zu widerlegen. Spinoza vergleicht den Menschen der sich frei dünkt mit dem durch äussere Gewalt geworfnen Stein, der solchen Wahn hegte, Leibnitz (*Théod. I.* §. 50.) mit der durch eignen Trieb nach Norden sich wendenden Magnetnadel, welcher das Bewusstseyn über diesen Zug aufginge. Diese Beispiele sind gerade so verschieden wie der Determinismus Spinoza's und Leibnitz's, und mit Unrecht als gleich viel sagend angesehn worden.

Der Wille ist also determinirt durch die Vorstellung eines Zwecks; es fragt sich nun, was als der Inhalt dieses Zwecks bestimmt wird, eine Frage die eben sowol das psychologische als das ethische Gebiet betrifft. Auch das letztere Moment ist von Leibnitz nicht so vernachlässigt, wie man meint. Hier erklärt er sich nun aufs aller Entschiedenste gegen die Ansicht, welche der Vernunft alle Auto-

nomie abspricht, indem sie behauptet alle moralischen Vorschriften seyen ganz arbiträre Vorschriften Gottes. Wie die ewigen Wahrheiten nicht von dem Willen Gottes abhängen, eben so wenig auch die Moralprincipien. Worin bestehn sie nun? Schon die ersten Appetitionen, als die ersten Bewegungen des Willens haben kein andres Ziel als den Genuss oder das Vergnügen. Wenn in theoretischer Hinsicht die grössere Vollkommenheit eines Wesens in seiner grössern Thätigkeit besteht, d. h. darin, dass seine Vorstellungen deutlicher werden, so wird ein Wesen in praktischer Hinsicht vollkommner, wenn seine Thätigkeit wächst, d. h. wenn seine Lust zunimmt, dagegen leidet es, oder wird unvollkommner, wenn sein Schmerz grösser wird. Die Lust aber wie der Schmerz ist etwas Momentanes und Vorübergehendes. Sobald daher die Vernunft erwacht, lehrt sie und die Erfahrung, die Genüsse gegen einander abwägen und die Glückseligkeit suchen. Die Glückseligkeit aber oder „den Stand einer beständigen Freude" zu suchen, darin besteht die wahre Weisheit. Indem aber nach Leibnitz die Freude nur ist Lust an Vollkommenheit oder, was dasselbe heisst, an wachsender Thätigkeit, so fällt ihm das Suchen der Glückseligkeit und das der Vollkommenheit zusammen, welche letztere er deshalb als „Erhöhung des Wesens" definirt. Der Wille sucht also, und muss vernünftiger Weise suchen die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit oder Thätigkeit. Da nun aber diese (von der

er darum sagt, dass darin die „Einigkeit in der Vielheit“ oder die „Uebereinstimmung“ enthalten sey), wie oft gezeigt worden, realisirt wird in der allgemeinen Harmonie, so ist diese das eigentliche Ziel alles Handelns. In dem Anstreben der allgemeinen Harmonie beschränkt sich natürlich das einzelne Subject nicht darauf, seine eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit zu suchen, sondern sein Zweck ist eben so die Glückseligkeit oder Vollkommenheit der Andern. Es ist daher eine nothwendige Folge dieser ethischen Ansicht, dass darin auf die Liebe solches Gewicht gelegt wird. Leibnitz definirt sie als die Freude an der Glückseligkeit Andrer, und hebt oft hervor, dass diese Definition die Möglichkeit gebe, die intricatesten Fragen, zu welchen in jener Zeit namentlich die gehörte, ob die Liebe interessirt oder interesselos sey, zu lösen. Daher die Liebe zu Allen seine Hauptforderung. Da die absolute Harmonie der alleinige Zweck Gottes ist, so heisst das allgemeine Beste suchen so viel, als Gottes Zwecke realisiren, d. h. Gottes Seligkeit suchen und befördern. Es zeigt sich daher, dass die Ethik Leibnitz's eben so in seinem absoluten Harmonismus aufgeht, wie wir es von seiner Ontologie und Kosmologie gesehn haben. 29).

§. 10.

Theologie. Glaube und Vernunft. Beweise fürs Daseyn Gottes.

Es ist im §. 5. das Verhältniss berührt, in welchem Leibnitz's Theismus zu seiner Ontologie steht. Das Resultat war, dass diese im Wesentlichen dieselbe geblieben wäre, auch wenn die Gottheit aus dem Spiele gelassen wurde. Zugleich aber ward auch hervorgehoben, dass das Einführen dieses Begriffs durchaus nicht als eine blosse Accomodation angesehn werden dürfe, mit der es etwa Leibnitzen nicht rechter Ernst gewesen sey, sondern dass er es mit seinem Theismus ganz ehrlich gemeint habe. Wenn deshalb eine historische Darstellung seines Systems, wollte sie anders treu seyn, nicht einmal über solche Lehren hinweggehn durfte, welche mit seinem System streiten, wie z. B. über das *vinculum substantiale*, so wird sie die theologischen Vorstellungen dieses Philosophen viel weniger übergehen dürfen, sollten diese auch wirklich keine nothwendigen Folgerungen seines Systems enthalten. Hiezu aber kommt noch, dass, wenn auch der Zusammenhang der Theologie Leibnitz's mit seiner Ontologie ziemlich lose ist, sie dagegen in ein sehr nahes Verhältniss gesetzt wird zu der Erkenntnisslehre. Konnte man sich deswegen, ehe seine Erkenntnisstheorie aus einander gesetzt war, ziemlich gleichgültig gegen seine Theologie verhalten, so ist das, nachdem sie abgehandelt worden ist, ein Anderes.

In der That macht Leibnitz den Uebergang zu seiner Theologie immer so, dass, nachdem gezeigt worden ist, welches die Principien der Erkenntniss seyen, er nun nachweist, das Erkennen sey genöthigt zum Begriff der Gottheit fortzugehn. Daher besteht seine Theologie auch einem grossen Theile nach mehr in der Rechtfertigung des theologischen Standpunkts, als in der Betrachtung dessen, was auf diesem Standpunkt der Gegenstand der Betrachtung ist und was ihm für wahr gilt. Darum beschäftigt er sich eben so sehr, ja mehr mit der Religion und dem Glauben, als mit Gott und dem Glaubensinhalt. Dies ist der Fall auch in dem Werk welches vorzüglich, und mit Recht, als die Quelle für die Leibnitz'sche Theologie angesehn wird, in der Theodicee. Dies Werk ist sein schwächstes, weil es die schwächste Seite seines Systems behandelt, ferner weil es, zunächst durch das Verlangen einer Dame hervorgerufen, im Streben nach Popularität die Kürze und Schärfe verleugnet, welche bei Leibnitz's kleinern Sachen so anziehend ist. Trotz dem hat es für seine Lehre eine sehr grosse Bedeutung. Dass nun in diesem Werke die Untersuchungen über das religiöse Bewusstseyn, über das Verhältniss des Glaubens zur Vernunft u. s. w. einen so grossen Raum einnehmen, davon ist der Grund so eben angegeben: Leibnitz's Theologie muss, indem sie sich an die Erkenntnisstheorie anschliesst, namentlich die Seite an der Religion hervorheben, nach welcher sie Erkennen *(fides qua creditur)* ist, die Seite nach welcher sie

Dogma *(fides quae creditur)* ist, kann hier nicht das Uebergewicht bekommen. Dazu kommt nun noch, dass diese Schrift, wie die meisten von Leibnitz, eine Gelegenheitsschrift ist. Die geistreiche Königin von Preussen wünschte, was er gegen *Bayle* gelegentlich geäussert hatte, zusammengestellt zu haben. Diesem Verlangen sollte die Theodicee entsprechen. Wenn nun der Hauptpunkt bei Bayle (vgl. Bd. I. Abth. 2. p. 256. u. a. a. O.) eben das Verhältniss zwischen Glauben und Vernunft war, wenn er in den Untersuchungen über dies Verhältniss zu dem Resultat kam, dass die letztere nur fähig sey, den religiösen Inhalt zu zerstören, wenn er endlich um dies an einem bestimmten Beispiel zu erhärten, immer einen Punkt aus dem Glaubensinhalt hervorhob, die Lehre vom Bösen, um zu zeigen wie hier die Vernunft sich gerade für die Ansicht entscheiden müsse, welche mit dem Glauben streite, — so vereinigt sich Alles dazu, Leibnitz's Aufmerksamkeit besonders auf das Vermögen und die Art und Weise zu lenken, durch welches und in der das Göttliche erkannt wird. Das Göttliche selbst aber, oder der Inhalt jener Erkenntniss wird nur in so weit ausführlich erörtert werden, als es nöthig ist, um die von *Bayle* gegen die Vernunft zu Hülfe gerufne Ansicht vom Bösen zu widerlegen. Zunächst wird also die Aufgabe seyn den Standpunkt zu rechtfertigen und als vernunftgemässen nachzuweisen, auf dem der Mensch steht, wenn er das Göttliche percipirt, und nachher erst wird (mit der eben angedeuteten Beschränkung) das

Göttliche selbst betrachtet werden können. Jene erste Untersuchung selbst aber wird es mit einer doppelten Aufgabe zu thun haben; da nämlich die Vernunftmässigkeit des Glaubens nur dadurch dargethan werden kann, dass gezeigt wird, wie die Vernunft zu demselben Resultate führe wie der Glaube, der erstern aber von *Bayle* die Fähigkeit abgesprochen war, jenes Gebiet zu berühren, so wird erstlich nachgewiesen werden müssen die Berechtigung der Vernunft, sich zum Göttlichen zu erheben, und zweitens gezeigt werden, wie diese Erhebung zu Stande kommt.

Den ersten Punkt hat nun Leibnitz besonders ausgeführt in dem *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, welchen er der Theodicee vorausgeschickt hat. Ausserdem hat er ihn berührt, wo er Lockes Ansicht darüber kritisirt. Jener *Discours* und die letzten Capitel der *Nouveaux essais* sind daher hauptsächlich hier zu berücksichtigen.

Leibnitz beginnt jene Abhandlung mit der ausdrücklichen Erklärung, dass Beides, sowol die Wichtigkeit des Gegenstandes als auch der Umstand, dass *Bayle* ihn vorzugsweise berücksichtigt, ihn bestimmt habe, die Untersuchung über die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft, oder über den Gebrauch der Philosophie in der Theologie, seinem eigentlichen Gegenstande vorauszuschicken. Hier ist nun zuerst von Wichtigkeit, den Begriff der Vernunft zu fixiren, weil nur dadurch eine Frage erörtert werden kann, auf die natürlich sehr viel an-

kommt, nämlich ob man der Vernunft trauen könne, oder ob man ihr als einem täuschenden Vermögen misstrauen müsse. Versteht man nun unter Vernunft nur das Vermögen (richtig oder unrichtig) zu schliessen, so ist freilich kein Verlass auf dieselbe. Wenn man dagegen unter Vernunft versteht, was man darunter verstehen muss, die gesetzmässige Verknüpfung der Wahrheiten, so kann sie nicht täuschen. Ist sie aber dies, so kann eben deswegen auch kein Streit mehr Statt finden zwischen dem, was der Glaube, d. h. die von Gott geoffenbarte Wahrheit, lehrt und dem, was die Vernunft, die Kette der Wahrheiten behauptet. Vielmehr ist die wahre Religion ganz auf Vernunft gegründet, und wäre dies nicht, so wäre gar kein Grund vorhanden, die Bibel dem Khoran oder den heiligen Büchern der Braminen vorzuziehn. Auch ist in der That denen nicht zu traun, welche behaupten, sie glaubten, ganz unbekümmert darum, ob was sie glauben vernünftig oder unvernünftig sey. Dies ist ganz unmöglich, so lange sie nicht unter Glauben ein blosses Hersagen von auswendig Gelerntem verstehen. Wenn man aber dennoch oft Glauben und Vernunft sich gegenüberstellt, so geschieht es indem man das Wort Vernunft in etwas engerem Sinne nimmt, d. h. darunter die Verknüpfung der Wahrheiten versteht, welche die Vernunft nur aus sich, ohne fremde Beihülfe schöpft. Jener Gegensatz fällt dann ganz mit dem Gegensatz zwischen Vernunft und Erfahrung zusammen, denn in der That ist der Glaube,

sofern er sich auf Autorität gründet, eine Art von empirischer Gewissheit. Die Vernunft nun, welche wenn sie der Erfahrung entgegen gesetzt wird, als reine oder blosse Vernunft bezeichnet werden kann, hat es mit den Wahrheiten zu thun, die nicht von der sinnlichen Wahrnehmung abhängen. Dies sind die ewigen oder nothwendigen Wahrheiten; es sind die, deren Gegentheil unmöglich ist, die eine logische, metaphysische oder geometrische Nothwendigkeit haben, und die eben deswegen wirklich *a priori* bewiesen werden können und den eigentlichen Gegenstand des begreifenden Denkens ausmachen. Von den ewigen Wahrheiten sind nun diejenigen unterschieden, die man positive nennen kann, welche die Facta betreffen, welche von dem Wohlgefallen Gottes abhängen, z. B. die Naturgesetze. Diese erkennen wir durch die Erfahrung oder *a posteriori.* Es ist aber hinsichtlich ihrer die Vernunfterkenntniss *a priori* nicht abgeschnitten, nur hat diese hier einen andern Character als bei jenen erstgenannten Wahrheiten. Wenn nämlich alle Erkenntniss *a priori* darin besteht, dass man die Nothwendigkeit erkennt, so auch die Vernunfterkenntniss die wir von den positiven Wahrheiten haben. Nur erkennen wir bei diesen nicht die logische oder metaphysische Nothwendigkeit, sondern die physische, d. h. wir vermögen zu erkennen, nicht dass ihr Gegentheil undenkbar, logisch unmöglich, sondern nur dass es unzweckmässig wäre, so dass sich die physische Nothwendigkeit auf die moralische Noth-

wendigkeit in Gott, immer das Beste zu wählen, gründet. Indem wir diese moralische Nothwendigkeit der einzelnen Lehren des Glaubens nachweisen können, ist uns die Möglichkeit gegeben, dieselben wenn auch nicht zu begreifen oder zu beweisen, so doch zu erklären und gegen Einwände zu vertheidigen. Es ist nämlich nicht wahr, dass gegen eine Wahrheit unwiderlegbare Einwendungen gemacht werden können. Vielmehr können wir auch gegen die aller wichtigsten Zweifel, wenn sie nur wirklich aus der Vernunft hergenommen sind, die Wahrheit vertheidigen, wenn wir nur streng logisch in unserm Raisonnement verfahren. Meistens liegt, dass uns die Gegengründe unwiderleglich erscheinen, nur daran, dass uns die Mühe dieser strengen Consequenz schreckt. Sind aber die Zweifel, welche man gegen einen Glaubenssatz anführt wirklich ganz unwiderleglich, d. h. enthalten sie eine ewige, metaphysische Wahrheit, dann ist jener sogenannte Glaubenssatz allerdings zu verwerfen, er ist falsch. Anders aber verhält sichs, wenn ein Glaubenssatz mit einer positiven Wahrheit, sey es auch dass die physische Nothwendigkeit derselben dargethan wäre, streitet, wie dies z. B. bei den Wundern der Fall ist, welche physisch (aber nicht logisch) unmöglich sind. Gott kann Gründe haben, was er aus guten Gründen gesetzt hat, in einem einzelnen Moment aufzuheben, und so können die Naturgesetze allerdings von ihm aufgehoben werden, dagegen ewige Wahrheiten, z. B. die geometrischen, auf keine Weise, es kann des-

wegen keine Lehre wahr seyn, die einen Widerspruch enthält u. s. w. Die Unterscheidung zwischen dem Uebervernünftigen und Widervernünftigen kann deswegen einen ganz guten Sinn haben. Versteht man nämlich unter dem was über die Vernunft geht das was dem entgegen ist, was man gewohnt ist zu erfahren, unter dem was wider die Vernunft ist, was mit der Vernunft im eigentlichen Sinn, d. h. der unabänderlichen Folge der ewigen Wahrheiten streitet, so kann man sagen, dass zwar manche Glaubenssätze welche die Vernunft überragen, aber keiner, der gegen die Vernunft ist, wahr seyn kann. 30).

Der zweite Hauptpunkt in Leibnitz's Theologie betrifft nun die Art und Weise, wie sich die Vernunft, deren Berechtigung dazu eben nachgewiesen ward, zu dem Gegenstande der religiösen Vorstellungen, zu Gott, erhebt. Es bilden hier die Beweise für das Daseyn Gottes den eigentlichen Mittelpunkt. Er legt auf diese ein grosses Gewicht. Er habe gefunden, sagt er, dass alle, die man bisher aufgestellt habe, gut seyen, und höchstens einer Correctur bedürfen. Gehn wir nun zu den Beweisen über, welche Leibnitz selbst gegeben hat, so begegnet uns der Zeit nach zu erst der, welchen er seiner *Dissertatio de arte combinatoria* beigegeben hat, welcher in streng syllogistischer Form von der Erfahrung ausgehend, dass es bewegte Körper gebe, nun weiter schliesst, dass daraus die Bewegung aller Körper und also des Alls folge, welche selbst wieder zu ihrer Ursache nur eine bewegende Substanz,

die unkörperlich seyn müsse, d. h. Gott haben könne. Ganz ähnlich ist das Raisonnement welches uns in einem Aufsatz begegnet, der zwei Jahre nach jener Dissertation geschrieben wurde (No. 3. in meiner Ausgabe). Noch den Cartesianern sehr ähnlich, setzt er das Wesen des Körpers darein, im Raum zu existiren. Aus diesem seinem Begriff folge nur, dass er Grösse und Figur habe, nicht aber, dass seine Grösse und Figur eine bestimmte sey. Diese nähere Bestimmung erhält der Körper nur durch eine hinzutretende Bewegung; da aber aus dem Begriff der Räumlichkeit wohl Beweglichkeit nicht aber actuelle Bewegung folgt, so kann der Grund der Bewegung nicht in dem Körper liegen u. s. w. Noch enger sehen wir Leibnitz in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Laufbahn an *Des Cartes* sich anschliessen in dem ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes. In dem Aufsatz *de vita beata* (No. 6. meiner Ausgabe) dessen Abfassezeit ich mit deswegen so früh setze, kommt der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes in folgender Form vor: Wenn wir Gott als das vollkommenste Wesen denken, d. h. als das, dessen Vollkommenheit durch keine Schranke begrenzt ist, so wäre dem vollkommensten Wesen die Existenz (d. h. eine Vollkommenheit) abzusprechen eben so widersinnig, als wollte man von einem Berge ohne Thal sprechen; zum Begriff Gottes gehört die Existenz so, wie bei einer Zahl oder Figur das, was wir daraus folgern, zu ihrem Begriff gehört. Hier ist es doch bis auf die Beispiele, als

hörte man *Des Cartes* selbst sprechen. Dies Verhältniss ändert sich aber bald, ja es scheint gerade der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes einer der Punkte gewesen zu seyn, in welchen Leibnitz zuerst von *Des Cartes* abgewichen ist. Schon im J. 1678 nämlich zeiht er, in einem Brief an *Conring*, den Cartesianischen Beweis einer Erschleichung, weil derselbe einen wesentlichen Punkt übergehe, nämlich ob die Idee Gottes in sich möglich sey. Merkwürdig ist, dass gerade in diesem Jahre *Cudworth* sein Intellectualsystem herausgab, wo er (vgl. Th. I. Abth. 2. p. 214.) dem ontologischen Beweis ganz denselben Vorwurf macht. Damals hatte Leibnitz gewiss keine Notiz davon. Ob dies auch noch der Fall war im J. 1684, wo er in seinen *Meditationes de cognitione etc.* oder 1701, wo er in einer Kritik dieses Beweises wie ihn der *P. Lami* gegeben hatte, diesen Mangel zu ergänzen sucht, ist bei der grossen Uebereinstimmung mit *Cudworth* schwer zu entscheiden. In dem ersten Aufsatz tadelt er gleichfalls, dass *Des Cartes* die Möglichkeit dieses Begriffs, indem er die Definition aufstelle, vorausgesetzt habe. Ehe dieselbe aber erwiesen sey, könne nichts daraus geschlossen werden, da wir uns einer Definition mit Sicherheit nur bedienen können, wenn sie real ist, d. h. keinen Widerspruch in sich enthält. Ist nämlich dies Letztere der Fall, so kann man daraus Entgegengesetztes, also Nichts, folgern. (Ein solcher sich widersprechender Begriff wäre z. B. der einer schnellsten Bewegung oder einer grössten Zahl u. s. w.)

Es gehört also zur völligen Beweiskraft jenes Arguments, dass der Begriff Gottes analysirt, und als keinen Widerspruch in sich enthaltend dargestellt werde. Leibnitz fügt selbst hinzu, dass keiner in ihm enthalten sey, und also jenes Argument Gültigkeit habe. Jedoch begnügt er sich nicht mit dieser blossen Versicherung, sondern gibt auch den Grund an, warum dieser Begriff keine Unmöglichkeit involviren könne: Was keine Schranke enthält, enthält auch keine Negation. Diese aber findet dort gewiss Statt, wo zwei sich Entgegengesetzte (d. h. sich Negirende) enthalten sind. Das Letztere also ist bei dem Wesen, das jede Schranke ausschliesst, unmöglich. Ganz eben so äussert er sich in den, 1696 geschriebnen, *réflexions sur l'essai de l'ent. hum.;* ganz so im J. 1701 in dem genannten Aufsatz gegen den *P. Lami.* In diesem letztern gibt er zugleich noch eine andere Form dieses Beweises, die sehr an Spinoza erinnert: Wenn wir Gott definiren als *ens a se*, d. h. als durch sein Wesen existirend, so ist klar und liegt eigentlich in der Definition, dass wenn es möglich ist, es auch existire. Definirt man nun gar das *ens a se* als das Wesen, das durch seine blosse Möglichkeit existirt, so erhellt noch deutlicher, dass man Gott entweder die Existenz zusprechen oder die Möglichkeit absprechen muss. Diese letztere Darstellung seines ontologischen Beweises hat auch noch das Eigenthümliche, dass darin das ontologische Argument unmittelbar mit dem kosmologischen verbunden erscheint. Er sagt nämlich,

dass wenn man den Satz so stelle: Wenn das nothwendige Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich, dass dann die Lücke im Beweise sich leicht füllen lasse. Wäre nämlich das *ens a se* unmöglich, so müssten die Dinge die durch Anderes sind, es gleichfalls seyn, und so ergibt sich uns der Satz, der die Kraft jenes Beweises vollendet, nämlich: Wenn das nothwendige Wesen nicht existirte, so ist gar kein Wesen möglich, ein Satz welcher zeigt, dass die Behauptung der Unmöglichkeit eines nothwendigen Wesens zu Widersinnigkeiten führt. Gewöhnlich aber wird das kosmologische Argument für das Daseyn Gottes getrennt von dem ontologischen dargestellt, ja es ist das, dessen er sich am häufigsten bedient. Wie er selbst sagt, gründet sich dieser Beweis auf das Princip, dass nichts existiren könne ohne einen zureichenden Grund. Wenn man nämlich den ganzen Complex der zufälligen Dinge betrachtet, so hat jedes darin seinen Grund in einem andern; denkt man aber auch die Reihe derselben als unendliche, wie man es denn muss, so muss doch der zureichende Grund dieser Reihe selbst sich ausserhalb derselben finden in einer nothwendigen Substanz, welche eminenter alle Veränderungen jener Reihe in sich enthält, d. h. in Gott. Im Vergleich mit dem ontologischen Beweise nennt er diesen einen *a posteriori*. Endlich aber bedient sich Leibnitz auch des teleologischen Arguments fürs Daseyn Gottes. Sehr oft nähert sich dasselbe in seiner Form ganz dem kosmologischen an, was nicht zu verwun-

dern ist, da schon oben (s. *p.* 56.) darauf aufmerksam gemacht ward, wie die Begriffe des Grundes und Zwecks bei Leibnitz zusammen fallen. Ja es geschieht hier manchmal, dass Leibnitz dem ganz nahe kommt, Gott als den eigentlichen Weltzweck zu fassen. So in der oben (s. *p.* 55.) angeführten Stelle wo die *aeterna vita*, oder auch der absolute Zweck, mit Gott identificirt wird, so ferner in der gleichfalls erwähnten Behauptung, dass durch das sittliche Handeln die Glückseligkeit (dies hiess aber Realität) Gottes gefördert werde. Gewöhnlich aber argumentirt Leibnitz so, dass er von der wahrzunehmenden Zweckmässigkeit ausgehend, darauf zurückschliesst, dass ein Wesen da seyn müsse, welches solchen Zweck gesetzt hat. Wenn nun aber doch, wie gezeigt worden (s. *p.* 53.) der eigentliche Zweck des Universums in der absoluten Harmonie besteht, so ist es eine nothwendige Consequenz seines ganzen Systems wenn Leibnitz dies Argument fürs Daseyn Gottes mit seinem Harmonismus in Verbindung bringt. Dem gemäss behauptet er ausdrücklich, das System der prästabilirten Harmonie gebe ein neues Argument für das Daseyn Gottes. Indem nämlich die einzelnen Substanzen keinen Einfluss auf einander äusserten, dennoch aber ein harmonisches Verhältniss zwischen ihnen Statt finde, so sey es nothwendig, dass ein Wesen existire, das solches Verhältniss hervorgebracht habe. Wenn ferner gezeigt worden, wie mit dem Begriff der Monade und ihrer Harmonie auch der Gegensatz der

Möglichkeit und Wirklichkeit gesetzt war (s. *p.* 58.), so ist gleichfalls eine Consequenz seines Harmonismus, wenn er seine Argumentation so darstellt, dass ein Wesen existiren müsse, welches aus allen möglichen Combinationen der Monaden gerade die eine (zweckmässigste) verwirklicht habe. Er nennt übrigens diesen Beweis für das Daseyn Gottes aus der allgemeinen Harmonie eben wie den kosmologischen eine Demonstration *a posteriori* und stellt sie beide dem ontologischen als dem *a priori* entgegen. Es braucht nicht besonders darauf aufmerksam gemacht zu werden, wie genau diese beiden Arten der Argumentation mit den beiden Erkenntnissprincipien zusammen hängen. Was aber ihre Bedeutung für das ganze Leibnitz'sche System betrifft, so wird es wohl nach allem bisher Gesagten keine zu kühne Behauptung seyn, wenn man als das Argument, welches diesem System am meisten conform sey, das teleologische bezeichnet. 31).

§. 11.

Fortsetzung.

Das Wesen Gottes und seine Beziehung auf die Welt.

Wenn die Verwirklichung eines Zwecks nicht gedacht werden kann ohne eine Intention oder einen Verstand — Leibnitz hebt oft hervor, dass Beides bei Anaxagoras zusammen falle —, so bahnt das teleologische Argument auf eine natürliche Weise den

Uebergang dazu, dass nun auch die Natur dessen näher betrachtet werde, zu dem die Vernunft in jenen Argumenten geführt hat, also zu der zweiten Aufgabe, welche Leibnitz sich gestellt hat, den Inhalt der religiösen Vorstellung näher zu erörtern. Auch hier sind es wieder zwei Punkte, welche er nach einander abhandelt, erstlich nämlich das Wesen Gottes und zweitens seine Beziehung zu der Welt.

Wir beginnen mit dem Ersteren, mit dem Wesen Gottes. War einmal (s. *p.* 62.) die Gottheit als Substanz oder gar als Monas bestimmt, so müssen die Attribute der Monade auch von ihr prädicirt werden, ist sie aber die Substanz, welche eminenter, d. h. ohne alle Beschränkungen in sich enthält, was die derivirten Monaden enthalten, so werden auch die Attribute der übrigen Monaden im eminenten Sinne genommen werden müssen, um die ihrigen zu seyn. Dem zu folge wird der Gottheit erstlich zugeschrieben was in den Monaden überhaupt Vorstellen, was in dem geschaffnen Geiste Denken gewesen war; dies im eminenten Sinne genommen gibt den Begriff der Weisheit, oder des göttlichen Verstandes; es steigert sich ferner das Streben der Monade in dem Geiste zum Wollen, in der Gottheit wird es zum absoluten Willen oder zur Güte. Endlich aber weil Gott von jeder Schranke frei zu denken ist, deswegen kommt ihm zu, was den übrigen Monaden nicht zukam, das was negativ als die Unabhängigkeit, positiv

als die Macht bezeichnet wird; diese ist das, wodurch sein Verstand zur Quelle alles Möglichen, sein Wille zum Ursprung alles Wirklichen wird. Die Macht befreit jene beiden Attribute von ihren Schranken, gibt ihnen ihre Absolutheit. Deswegen kann er sagen, es beziehe sich die Macht auf das Seyn, die Weisheit auf das Wahre, der Wille auf das Gute. (Leibnitz erwähnt, und zwar nicht tadelnd, die Versuche, diese drei Attribute dem Dogma von der Trinität zu substituiren, so dass die Macht mit dem Vater, die Weisheit mit dem Sohn, die Güte mit dem heiligen Geist identificirt werde.) Sehr oft werden alle drei Bestimmungen als ganz gleichartige Bestimmungen behandelt, dann aber scheint Leibnitz wieder zu fühlen, dass die Macht oder Unabhängigkeit sich specifisch von den andern beiden Attributen unterscheidet und daher nicht mit ihnen in einen Rang gestellt werden darf. Wenn er nämlich das Wesen der Unabhängigkeit darein setzt, dass Gott durch sich selbst oder, was dasselbe heisst, durch seine Möglichkeit existire, oder dass in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen fallen, so erhellt daraus, dass die Macht ziemlich identisch ist mit dem, was Gott von allen andern Wesen unterscheidet, d. h. der Schrankenlosigkeit oder Absolutheit (daher sie auch auf das Seyn geht), dass sie deswegen nicht als ein Attribut neben den andern, sondern vielmehr als die Basis aller Attribute angesehn werden muss. Sie ist selbst die Eminenz, die alle Attribute als göttliche erhalten. Dies, wie gesagt scheint er zu fühlen, wenn er in

seiner *Causa Dei*, welche der Theodicee angehängt ist, eine ganz andere Ableitung der göttlichen Eigenschaft versucht, so schon dort wo die *omnipotentia* und *omniscientia* aus der *magnitudo* abgeleitet wird, noch mehr aber, wenn er, wo die Abhängigkeit der Dinge von der göttlichen Macht dargestellt werden soll, dieselbe darein setzt, dass die Möglichkeit der Dinge von dem göttlichen Verstande, ihre Wirklichkeit von seiner Güte abhänge. Hier erscheint also die Macht als die Einheit der Güte und des Verstandes, d. h. sie geht ganz auf in die Attribute deren Basis sie bildet. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn bei der Betrachtung des göttlichen Wesens (fast) allein jene beiden ins Auge gefasst werden. Wir werden hierin Leibnitz's Beispiel folgen. 32).

Das Wissen welches Gott zukommt ist darin von dem Vorstellen aller andern Monaden unterschieden, dass alle Verworrenheit daraus ausgeschlossen ist. Bestand nun einzig und allein in der Verworrenheit der Vorstellungen die Passivität der Monaden, so ist eine nothwendige Folge, dass das Wissen Gottes ein actives ist, daher ist Gott nicht nur der Spiegel, sondern er ist Quell aller Wahrheiten, ohne dass man darum, mit *Poiret* z. B., behaupten dürfte, dass alle Wahrheiten in dem Belieben Gottes ihren Grund haben; dies gilt nur von den zufälligen Wahrheiten; eine *veritas facti* hat allerdings ihren Grund nur in dem Wohlgefallen Gottes. Aber mit den ewigen Wahrheiten hat es eine

andre Bewandniss. Diese existiren in dem göttlichen Verstande, dessen Objecte sie sind, und hängen nur ab von der Existenz dessen, in dessen Verstande sie existiren, d. h. wäre Gott nicht, so würden freilich keine ewigen Wahrheiten existiren, da der Ort derselben der göttliche Verstand ist. In sofern kann die Realität ewiger Wahrheiten auch einen Beweis für das Daseyn Gottes abgeben. Wenn daher die ewigen Wahrheiten als von ihrer *conditio sine qua non* von der Existenz Gottes abhängen, so muss man sie doch nicht von Gott oder seinem Willen als von ihrer *causa efficiens* abhängig machen. Das verschiedene Verhalten des göttlichen Wissens zu diesen beiden Arten von Wahrheiten liegt nun einer Eintheilung desselben zu Grunde, welcher Leibnitz bald als einer fremden erwähnt (so in der Theodicee selbst), bald als einer von ihm selbst adoptirten (so in der *Causa Dei)*, bei der man immer dies im Auge behalten muss wie nahe sich einerseits die Begriffe der *aeternitas* und der auf der Identität beruhenden Denkbarkeit oder Möglichkeit, und andrerseits die *contingentia* und Wirklichkeit stehen. Das Wissen, indem es zu seinem Gegenstande die Möglichkeit hat ist *scientia simplicis intelligentiae.* Dieses Wissen wird an einer andern Stelle auch näher so bestimmt, dass es nur das Nothwendige in seiner idealen Möglichkeit betreffe. Von diesem Wissen ist nur die *scientia visionis* unterschieden. Diese geht auf das Wirkliche, und in ihr ist zugleich das Bewusstseyn Gottes enthalten, dass Er die Verwirk-

lichung beschlossen habe. Wenn Einige ausser diesen beiden Weisen eine *scientia media* angenommen haben, so sucht Leibnitz auch diesem Begriff einen vernünftigen Sinn unterzulegen, entscheidet sich aber im Ganzen gegen eine solche Annahme. 33).

Wie das Wissen oder die Weisheit Gottes die höchste Sublimation des Vorstellens und Denkens, so ist seine Güte der vollkommenste Grad des Wollens. Sie ist nicht von seinem vollkommnen Wissen unabhängig, sondern hat dasselbe zu ihrer *conditio sine qua non.* Wenn nämlich zum Wesen eines jeden Willens Freiheit gehört, so auch zum Wesen des göttlichen Willens. Er schliesst jede Nothwendigkeit aus, wenn man darunter die metaphysische Nothwendigkeit versteht, moralische Nothwendigkeit streitet mit der göttlichen Freiheit nicht, vielmehr gehört sie dazu. Es hatte sich nämlich gezeigt, dass auch der freie Wille determinirt war durch das, was gefällt, d. h. gut scheint. Dem analog ist auch der göttliche Wille determinirt, aber nicht durch das was gut nur scheint, sondern durch das was als das Beste erkannt ist, d. h. durch das absolut Gute. Dieses muss Gott wählen. Man darf das nicht als einen Act grundloser Willkühr ansehn, sondern es ist dies eine eben so entschiedne Nothwendigkeit, wie es in der Mathematik eine Nothwendigkeit ist, dass dort wo kein *maximum* und kein *minimum* angenommen werden darf, indem kein Grund zu einer Verschiedenheit Statt findet, dass dort Gleichheit angenommen werde. Dieses behaupten heisst nicht Gott

einem Fatum unterwerfen, vielmehr wenn er ohne einen Zweck etwas thäte, wäre er dem Thier ähnlich und unfrei, (er unterläge einer *nécessité brute).* Gott ist daher in Allem, was er thut durch einen Zweck determinirt, da aber dieser Zweck mit seiner eignen Natur zusammenfällt, so ist dieses Determinirtseyn gerade die wahre Freiheit. Wie daher bei der Lehre von der Freiheit des Menschen viele Berührungspunkte mit Spinoza uns begegneten, so auch, wo von der Freiheit Gottes die Rede ist, nur dass der wesentliche Unterschied bleibt, dass nach Spinoza die Gottheit nur den Gesetzen ihres Wesens gemäss wirkt indem sie jeden Zweck ausschliesst, nach Leibnitz aber ihr Handeln nur das Realisiren des ihr immanenten Zwecks ist. Ja dieses Gebundenseyn an den Zweck geht nach ihm so weit, dass wenn zwei unvereinbare Dinge gleich berechtigt wären, Gott keines von beiden realisiren könnte. 34).

Wenn aber nun das Realisiren des Zwecks das gibt, was wir mit dem Worte Welt oder Universum zu bezeichnen pflegen, so bahnt die Betrachtung des göttlichen Willens von selbst den Uebergang zu dem Zweiten was hier zu betrachten ist, zu der Beziehung Gottes zur Welt. Was Leibnitz über diese sagt, ist nur eine weitere Ausführung des bisher Gesagten. Er will in dieser Beziehung die Zweckmässigkeit nachweisen, Gott von dem Vorwurf des zwecklosen oder gar zweckwidrigen Handelns befrein, daher eine Theodicee geben. Diese ganze Rechtfertigung behandelt darum nur die beiden Fra-

gen: Warum Gott überhaupt eine Welt geschaffen hat, dann aber: warum die Welt gerade die Beschaffenheit hat, die sie eben hat. Da beide Fragen, wie Leibnitz das sehr häufig ausgesprochen hat, in der Frage nach dem Grunde der Welt enthalten sind, Grund aber und Zweck, wie oft gezeigt, zusammenfallen, so ist die ganze Theodicee nur eine Ausführung seines durchweg teleologischen Standpunkts *in concreto.* Die erste dieser Fragen ist, im Vergleich mit der zweiten, von ihm sehr kurz behandelt. Er bestimmt als den eigentlichen Endzweck der Schöpfung die allgemeine Harmonie, so dass nicht sowol gesagt werden dürfe, Alles sey um der Menschen willen, als vielmehr Alles sey um Alles willen da. Wenn er dann wieder von Andern spricht, welche als den eigentlichen Endzweck der Schöpfung das Offenbarwerden der göttlichen Vollkommenheit und die Ehre Gottes ansähen, und behauptet mit diesen ganz einverstanden zu seyn, so kann uns dies nach dem, was in der Darstellung seiner Ontologie über das Verhältniss Gottes und der absoluten Harmonie gesagt wurde, nicht befremden. Eine andere Wendung, dass nämlich auf möglichst einfachem Wege möglichst Vieles hervorgebracht werde, ist gleichfalls von uns als ein synonymer Ausdruck für die allgemeine Harmonie erkannt worden. 35).

Bei weitem ausführlicher behandelt Leibnitz die zweite Frage, warum nämlich die Welt gerade so beschaffen sey, wie sie es ist, da doch die Möglichkeit Statt gefunden habe, sie auch anders zu schaffen.

Diese Möglichkeit leugnet er nicht, vielmehr legt er auf sie ein grosses Gewicht, nicht nur weil dadurch die Schöpfung der Welt von jeder metaphysischen Nothwendigkeit befreit wird, sondern weil sie mit seiner Lehre von der idealen Existenz der Monaden zusammenhängt. Da nämlich unendlich viele Combinationen der Monaden denkbar sind, jede aber eine andre Welt gegeben hätte, so stellt Leibnitz die Sache so vor, dass in der *regio idearum* unendlich viele Welten als mögliche existiren. Da diese alle nach dem Maasse ihrer Vollkommenheit Verwirklichung prätendiren, nur eine Welt aber existiren kann — mehrere *universa* ist ein Widerspruch —, so musste Gott, weil er stets nach dem *Principium melioris* wirkt diejenige Welt auswählen, welche die grösste Vollkommenheit darstellte. Die Frage also, warum die von Gott geschaffne Welt gerade so beschaffen ist, wird so beantwortet: weil unter allen möglichen Welten die so beschaffene die vollkommenste ist. (Man muss bei diesen Vorstellungen immer den Mathematiker mit im Auge behalten. Wie in den Gleichungen, wo das Resultat verschiedne Werthe hat, der Mathematiker demselben den gibt, der als der passendste erscheint, so denkt sich Leibnitz die Auswahl aus den möglichen Welten. Daher einmal der Ausspruch: *dum Deus calculat, fit mundus.)* Dies ist nun die berühmte Lehre von der besten Welt, nach welcher keine bessere möglich ist, als die existirende. Da gegen diese Behauptung die mächtigste Instanz hergenommen wird

von dem Daseyn des Uebels, so beschäftigt sich Leibnitz in seiner Rechtfertigung Gottes vorzugsweise damit, den Begriff desselben, so wie seine Möglichkeit und resp. Nothwendigkeit darzulegen. Zuerst fixirt er nun verschiedene Klassen des Uebels, er unterscheidet das metaphysische Uebel oder die blosse Endlichkeit, Unvollkommenheit, Beschränkung, das physische Uebel, was man gewöhnlich unter dem Worte Uebel versteht, Schmerz u. dgl., endlich das moralische Uebel oder das Böse. Hinsichtlich der beiden ersten Arten des Uebels findet Leibnitz keine Bedenklichkeit darin, sie auf die göttliche Causalität zurückzuführen. Das metaphysische Uebel ist nothwendig, d. h. es ist nothwendig, dass es beschränkte Wesen gibt, und nicht lauter Götter. Daher muss man sagen dass das metaphysische Uebel unbedingt von Gott gewollt sey, oder in seinen vorhergehenden Willen falle, unter welchem der Wille verstanden wird, der auf jedes Einzelne geht, abgesehn von der Verbindung der Einzelnen unter einander. Was dann zweitens das physische Uebel betrifft, oder das Leiden, so kann man nicht von ihm sagen, dass Gott es unbedingt wolle, es fällt daher nicht in seinen vorhergehenden Willen, sondern er will es auf bedingte Weise, z. B. damit dadurch das Böse bestraft werde, oder damit es ein Mittel zum Guten werde. Daher fällt das physische Uebel in den nachfolgenden Willen Gottes, d. h. in den Willen, sofern er aus den einzelnen Acten des vorhergehenden Willens folgt, und gleich-

sam die Resultante derselben ist. Unter diesem (nachfolgenden) Willen wird daher der Wille Gottes verstanden, welcher das Ganze berücksichtigt, und auf das Beste geht, während der vorhergehende das Gute zum Ziel hatte. Bei weitem schwieriger wird indess die Sache hinsichtlich des moralischen Uebels oder des Bösen. Hinsichtlich dieses drückt er sich verschieden aus. Bald flüchtet er sich hinter den Begriff der Zulassung, und sagt: indem Gott das Böse zulasse, sey nicht eigentlich es, sondern vielmehr die Zulassung desselben das eigentliche Object des göttlichen Willens. Bald scheint er wieder zu fühlen, dass hier die Schwierigkeit nur durch ein Wort verdeckt ist, und sucht die Zulassung selbst zu motiviren. Dabei spricht er denn wieder (freilich als blosse Behauptung) aus, Gott habe gesehn dass diejenige Welt in welcher auch Böses gethan würde, dennoch die grösstmögliche Summe von Vollkommenheit enthalten würde, und so habe er es vorgezogen, sie statt einer minder vollkommnen zu schaffen, wie ein Feldherr, etwa um eine Schlacht zu gewinnen, einige Soldaten opfre, weil sie nicht erhalten werden können, wobei er denn sagt, dass das Böse nicht als Mittel, sondern nur als *conditio sine qua non* zugelassen werde. Noch weiter geht er, wenn er das moralische Uebel ganz auf das metaphysische zurückführt, und behauptet das Böse sey gar nichts Reales, sondern nur eine Abwesenheit der Vollkommenheit, welche, wenn anders die einzelnen Wesen Creaturen und nicht Götter seyn soll-

ten, unvermeidlich war. Er mildert zwar diese kühne Behauptung, indem er hinzusetzt: es sey nur die Möglichkeit des Bösen nothwendig, oder sein Grund, dagegen sein Ursprung oder seine sogenannte Wirklichkeit sey ganz zufällig, fügt aber dann sogleich wieder hinzu: freilich dass das mögliche Böse Wirklichkeit bekommen habe, dies sey geschehn, weil nur dadurch die beste Welt zu Stande kommen konnte. Am Entschiedensten endlich spricht er sich in einzelnen Stellen aus, wo er darauf hinweist, dass das Böse nicht nur vom Guten weit überwogen werde, sondern wirklich ganz dieselbe Rolle spiele, wie die Schatten in einem farbigen Gemälde oder die Dissonanzen in der Musik, welche die Schönheit nicht mindern, sondern durch den Contrast erhöhen. — Er bleibt aber nicht dabei stehn, Gott so zu rechtfertigen dass er den Blick aufs Ganze richten heisst, sondern auch hinsichtlich der einzelnen bösen Handlungen versucht er eine Vertheidigung. Es könnte nämlich scheinen, als wenn nach seiner Ansicht dem Menschen keine Schuld beigemessen werden könne, indem eigentlich in allen, also auch den bösen, Handlungen Gott Alles, der Mensch wenig oder nichts thue. Hiegegen erwidert er: Gott trage allerdings zum Materialen der Sünde bei, zu dem nämlich, was in derselben etwas Reales sey. Sein *concursus* bestehe darin, dass er dem Menschen die Kraft zum Handeln gebe, so dass freilich der Mensch, ohne dass Gott sie ihm gäbe, nicht einmal die Kraft zu sündigen hätte. Diese Kraft

aber ist etwas Gutes; wie, wenn ein Schiff in einem Strom langsam geht, es seine Bewegung (das Positive) vom Strom erhält, die Langsamkeit aber (das Privative) durch seine eigne Schwere und Trägheit, so kommt auch in der bösen Handlung die Kraft von Gott, der das Vollkommne gibt, das Böse aus der Beschränkung des Menschen, die ihn verhindert das Vollkommne als solches aufzunehmen. Wollte man nun aber sagen da sey der Mensch doch nicht verantwortlich dafür, so vergisst man ganz, dass er diese beschränkte Natur hatte, ehe Gott ihn schuf; wenn Er in der idealen Ordnung der Dinge voraus sah, dass der Mensch sündigen werde, so hat er in dem Schöpfungsact denselben so gelassen wie er war. Darum ist auch durch die Präscienz Gottes die Freiheit des Menschen nicht beschränkt, da sich der Mensch itzt so bestimmt, wie er sich (von Ewigkeit her) selbst bestimmt hat. (Es kommen in gedruckten sowol als ungedruckten Sachen von Leibnitz Aeusserungen vor, welche zeigen, welches Gewicht er auf diese ewige Selbstprädestination gelegt hat, wie er aus ihr das Factum erklärt, dass unser Bewusstseyn uns wegen der einzelnen bösen Handlung verklagt, und doch zugleich uns sagt, sie sey eine nothwendige Aeusserung unseres Characters u. s. w. In allen diesen Punkten zeigt sich eine überraschende Aehnlichkeit, zum Theil mit Kant's Lehre von der intelligiblen Freiheit, noch mehr aber mit der Fassung, welche diese Lehre in Schellings Abhandlung über die Freiheit erhalten hat. Es

gibt kleine handschriftliche Fragmente von Leibnitz, welche mit dieser letztern fast wörtlich übereinstimmen.) 36).

War bisher das Verhältniss Gottes zur Welt nur in seinem Beginn aufgefasst, so ist schliesslich zu zeigen, wie Leibnitz dieses Verhältniss in seiner Dauer auffasst, und also von seiner Schöpfungslehre überzugehn zu der Lehre von der Erhaltung. Diese bestimmt er wiederholt als *creatio continua.* War nun aber die Schöpfung nur Verwirklichung des absoluten Zwecks, d. h. der Harmonie, so besteht auch die Erhaltung nur darin, dass für diese gesorgt wird. Hierin besteht die Vorsehung Gottes. Ihre Wirksamkeit aber ist verschieden nach ihren Objecten. Das ganze Universum nämlich zerfällt in zwei Reiche, der Complex aller nach mechanischen Gesetzen wirkenden Dinge ist das Reich der Natur, in welchem die wirkenden Ursachen herrschen. Ihm steht gegenüber das Reich der Gnade oder auch Gottes, welches den Complex der Dinge befasst, welche nach Zwecken wirken. Denkt man die Vorsehung auf das letztere beschränkt, so nennt man sie Gerechtigkeit und Heiligkeit, und unterscheidet beide von einander so, dass die erstere mehr das Physische betrifft (daher sie z. B. physische Uebel, Strafen, verhängt), die andere mehr auf das Moralische geht. Weil es aber ein und derselbe Gott ist, welcher als Architect in der Natur, als Monarch im Reich der Gnade herrscht, deswegen ist, obgleich jedes dieser Reiche seinen eignen Ge-

setzen folgt, dennoch eine absolute Harmonie zwischen beiden gesetzt, die es z. B. möglich macht, dass physische Uebel moralischen Vergehungen folgen. Es kann diese Harmonie nicht fehlen, denn da Gott eben sowol die *causa efficiens* ist der Welt als ihre *causa finalis*, so müssen auch die beiden Reiche, deren eines uns die Verwirklichung der wirkenden Ursachen zeigt, während in dem andern sich die Endursachen realisiren, in völliger Harmonie und Uebereinstimmung seyn. 37).

Wenn dieser letzte Satz, mit welchem Leibnitz seine Monadologie schliesst, uns wiederum zeigt, wie nahe bei ihm der Begriff der Gottheit und des Endzwecks der Welt einander zu stehn kommen, so wird er wohl auch dazu dienen können die oben (s. *p*. 153.) ausgesprochne Behauptung zu rechtfertigen, dass Leibnitz's Theodicee nur eine populäre Ausführung sey seines durchweg teleologischen Standpunkts. Ist aber dies der Fall, so wird auch seiner Theologie zugestanden werden müssen, dass sie, sey immerhin ihre Form oft unsystematisch, nur eine Durchführung ist des absoluten Harmonismus. Dies wusste er, wenn er sich des organischen Zusammenhangs rühmt, der alle Theile seines Systems verbinde. Dieser findet nur Statt, wo in jedem Organ sich der ganze Organismus wiederholt. —

---

§. 12.
Kritik der Leibnitz'schen Philosophie.

Leibnitz ist einer der wenigen Philosophen, der über die historische Bedeutung seines Systems ein deutliches Bewusstseyn gehabt hat, so weit diese durch das Verhältniss zu früheren und gleichzeitigen Leistungen bedingt ist. Zusehn wie er selbst sich gegen sie stellt, heisst bei ihm erkennen, welche Stellung ihm die Geschichte anwies. Seine Polemik gegen *Des Cartes* und Spinoza zeigt wie er den frühern Standpunkt überwunden hat und knüpft sich an den Punkt, worin derselbe über sich hinauswies. Eben so aber stellt er sich denen entgegen, die gleichfalls über jenen Standpunkt hinausgehn, nur im realistischen Interesse. Indem er die bedeutendsten Skeptiker und Mystiker dieser Periode bestreitet, so wie die Hauptvertreter des Empirismus, trifft er darin die Hauptpunkte, in welchen die Einseitigkeit derselben eine, eben so berechtigte, Ergänzung postulirte und durch ihn erhielt.

1. Es liegt in der Natur der Sache, dass wer ein philosophisches System aufstellt die Stellung desselben in dem ganzen Gange der Geschichte nicht vollständig begreifen kann. Der, für welchen dieses System ein aufgehobnes Moment geworden, wird erst sein Verhältniss richtig würdigen können zu der Zukunft, und erkennen welche fruchtbaren Keime in demselben liegen. Die Bedeutung aber eines Systems ist nicht nur dadurch bestimmt, dass es in der Folge bedeutend wirkt, sondern eben so dadurch, dass es selbst als die Wahrheit früherer, oder überhaupt anderer, Bestrebungen erscheint, und zu diesen in einem gewissen Verhältniss steht. Dieses Verhältniss zu erkennen ist allerdings dem, der mit seiner Lehre auftritt, möglich, obgleich es gleichfalls selten ist. Eine wissenschaftliche Kritik eines Systems hat beides zu begreifen und beides hervorzuheben, das Verhältniss desselben zu seiner Vergangenheit in ihrem rechtfertigenden Theil, sein Verhältniss zu den folgenden Systemen indem sie es widerlegt (vgl. Bd. I. Abth. 1. Einl. §. 6.). Je weniger ein Philosoph auch in der erstern Beziehung sich selbst versteht, um so mehr wird das Bedürfniss entstehn, nachdem seine Lehre dargestellt worden ist, noch in den kritischen Bemerkungen dieselbe besonders zu rechtfer-

tigen (vgl. Bd. I. Abth. 1. p. 266., Abth. 2. p. 243.). Je richtiger er dagegen diese seine Stellung selbst zu würdigen vermag, um so mehr wird sich die Kritik in dieser Hinsicht darauf beschränken können, seinen eignen Aeusserungen darüber nachzugehn. Alles das, was im §. 1. entwickelt worden ist als das in diesem System zu Erwartende im Gegensatz gegen den frühern Standpunkt, und gegen die realistische Einseitigkeit, ist durch die Darlegung der Leibnitz'schen Lehre genug hervorgehoben, und bedarf daher keiner Wiederholung; die nachträglichen Bemerkungen werden hier nur in Erinnerung bringen, wie Leibnitz selbst seine Stellung in dem bis dahin vollbrachten Gange richtig würdigt. Zu solcher Würdigung war nun nur ein Mann geschickt wie er, dessen Eigenthümlichkeit (wie er selbst sagt) der Art war, dass sie ihn zur immanenten Kritik andrer Ansichten geschickt machte. Einmal characterisirt ihn der Respect vor andern Ansichten, der ihn in allen Gutes finden, eben darum mit allen einverstanden seyn lässt, während ein *Des Cartes* (wie es dem Epoche Machenden gewöhnlich geht) gern als der absolute Autodidact erscheint und Alles nur tadelt, oder ein Spinoza in erhabner Einsamkeit sich isolirt, und nicht tangiren lässt von dem was Andre vor und neben

ihm denken und erarbeiten. Zweitens aber kann Leibnitz nur aufnehmen indem er weiter verarbeitet. Keinem mochte je das in *verba magistri jurare* schwerer seyn als ihm, daher ist ihm mit der positiven Anerkennung des bereits Geleisteten zugleich das Hinausgehen darüber eine absolute Nothwendigkeit, und wenn zu einem Verhältniss Beides gehört, Unterschied und Identität, so empfängt er keine Anregung ohne zugleich über derselben zu stehn und über sie zu reflectiren.

2. Zuerst ist nun von Wichtigkeit wie Leibnitz sich dem Standpunkt entgegenstellt, den *Des Cartes* und Spinoza repräsentiren. Von allen Cartesianern fühlt Leibnitz auch später sich am Meisten mit Malebranche einverstanden. Natürlich, wegen der idealistischen Tendenz des Letztern, die freilich, weil er innerhalb des Cartesianismus steht, bei Malebranche ein Zurückbleiben gegen Spinoza ist, während Leibnitz durch sie über Spinoza hinausgeht. Dass die Lehre des Letztern mit der des *Des Cartes* in einem innigen Zusammenhange stehe, und dass der Spinozismus nur die Consequenz aus dem Cartesianismus gezogen hat, hat Leibnitz früh erkannt und ausgesprochen, wie der heftige Angriff von *Regis* zeigt. Er hat sich beiden nicht fremd gehalten, es

gab eine Zeit wo nach eignem Geständniss er mit *Des Cartes* ganz einverstanden war, ja stark zum Spinozismus hinneigte. Der Punkt nun, in welchem er zuerst die Mangelhaftigkeit dieses Standpunkts erkannte, war der Zweckbegriff welchen *Des Cartes* aus der Naturphilosophie, Spinoza aus der Philosophie überhaupt zu verbannen suchte. Leibnitz erkennt nun sehr gut, dass wo der Zweckbegriff wegfällt es blosse starre Nothwendigkeit geben könne; es ist daher kein Zufall wenn in dem Briefe an *Nicaise*, in welchem er den *Des Cartes* tadelt, dass derselbe sich gegen die Endursachen erklärt habe, er zu gleicher Zeit ihm vorwirft, dass er die Möglichkeit und Wirklichkeit ganz identificire, und behaupte alles Mögliche sey (oder werde) auch wirklich. Diese Formel ist aber bekanntlich die Lieblingsformel des starren Nothwendigkeitssystems, und ist dieselbe, wie oben gezeigt wurde (s. *p*. 58.), in welcher Leibnitz zuerst von Spinoza abwich. Machte er nämlich den Begriff des Zwecks und also eines Sollens geltend, so musste er eine Trennung des Möglichen und Wirklichen annehmen. Wie aber diese Trennung der Möglichkeit und Wirklichkeit so vielen wesentlichen Bestimmungen der Leibnitz'schen Philosophie zu Grunde liegt, hat die Darstellung gezeigt.

Für das Verhältniss zu *Des Cartes* und Spinoza, ist zunächst die wichtigste diese, dass nur durch Trennung dieser beiden Momente die alleinige Realität der einen unbestimmten Substanz vermieden wird. In demselben Brief in welchem er *Des Cartes* und seine Schule wegen der Verwechslung der Möglichkeit und Wirklichkeit tadelt, zeigt er auch, dass der Spinozismus die Consequenz ihres Standpunkts sey. Dieser hatte versucht, alle Einzelwesen wo sie momentan aus der unendlichen Substanz auftauchten, sogleich wieder von ihr verschlingen zu lassen, und ihnen nicht einmal die Realität eines *causatum* übrig zu lassen. Die dialektische Entwicklung aber hat gezeigt, wie im Gegensatz dagegen vielmehr die Einzelwesen als Wesentliches und Substanzielles gefasst werden müssen. Indem Leibnitz dieses thut, ist er sich dess bewusst, dass er jenen Standpunkt überwunden habe. Er erklärt ausdrücklich die Einzelwesen für Substanzen, behauptet im Gegensatz gegen Spinoza, dass ihnen Selbstthätigkeit zukomme, ja dass man Selbstthätigkeit nur den Einzelwesen zuschreiben müsse. Sie werden so sehr als selbstständige gefasst, dass ihr Wesen (Möglichkeit) sogar von der Gottheit unabhängig gedacht wird. Ja diese Selbstständigkeit in dem Einzelnen is so gross,

dass demselben sogar die Möglichkeit gegeben ist, dieselbe gegen die Gottheit zu wenden. Das Böse welches nach Spinoza schlechtweg nur geleugnet wurde, das wird hier als ein Mögliches erkannt. Im Begriff des Einzelwesens liegt, dass Möglichkeit und Wirklichkeit auseinander fallen, (wo darum Leibnitz von dem Standpunkt sich entfernt, auf welchem die Einzelwesen als substanziell gefasst werden, wo er z. B. den Gottesbegriff in die Ontologie einführt, in seinem ontologischen Beweise u. s. w., da tritt sogleich Verwandtschaft mit Spinoza hervor), dass aber gerade nur die Annahme substanzieller Einzelwesen vor dem Spinozismus rettet, hat er unzählige Mal ausgesprochen, und er scheint sich oft darin zu gefallen, das was Spinoza von seiner einen Substanz gesagt hatte, fast wörtlich von jeder einzelnen Monade zu behaupten. Wie aber auf der Annahme substanzieller Einzelwesen und der damit gesetzten Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit das ganze übrige System beruht, die Verschiedenheit und das Streben der Monaden, die beste Welt, ja sogar die beiden Erkenntnissprincipien u. s. w., hat die Darlegung gezeigt.

3. Was dann ferner sein Verhältniss zu denen betrifft, welche gleich ihm über den Spinozi-

stischen Standpunkt hinausgegangen sind, aber um den Realismus auszubilden, so haben wir auch hinsichtlich dieses nicht nur unsern Reflexionen zu folgen, sondern anzuerkennen wie er selbst es richtig würdigt. In dieser realistischen Tendenz haben wir zuerst ein negatives Moment hervortreten sehn in den Skeptikern und Mystikern dieser Periode, welche, indem sie die Schwäche der Vernunft und ihre Unfähigkeit die Wahrheit durch eigne Thätigkeit zu finden behaupten, dem Ziele entgegenarbeiteten, den Geist zum blossen passiven Empfangen zu verurtheilen. Gegen beide ist Leibnitz aufgetreten. Der Hauptrepräsentant der skeptischen Richtung, *Bayle*, hat an ihm einen unermüdlichen Gegner gefunden, der fortwährend darauf hinweist, dass die Vernunft mehr vermöge, als bloss niederreissen, dass eben deswegen es ihr nicht zugemuthet werden dürfe, sich gefangen zu geben, der ihre Rechte in Schutz nimmt, indem er behauptet dass, wer gegen irgend einen Glaubenssatz wirkliche Vernunftgründe anführen könne, darüber nicht mehr zweifelhaft seyn dürfe, dass derselbe aufzugeben sey, endlich dass es ein sehr verdächtiges Lob für die Offenbarung sey, wenn man um sie zu erheben auf die Vernunft verzichte. Eben so polemisirt er gegen die Mystiker dieses Zeitraums. *More*

wird getadelt dass er alle Wesen als ausgedehnt fasst, gegen *Cudworth* behauptet, dass es nicht nöthig sey plastische Naturen anzunehmen, besonders oft aber polemisirt er gegen *Poiret.* Die Behauptung desselben, dass sogar die ewigen Vernunftwahrheiten nur das Product der göttlichen Willkühr seyen, war eine natürliche Folge von dem Verlangen, den Geist bloss auf eine äussere Offenbarung zu verweisen. Leibnitz erkennt dies. Das Interesse für die Selbstständigkeit des Geistes lässt ihn immer und immer wieder darauf hinweisen, dass diese ewigen Wahrheiten so nothwendig seyen, wie die Gottheit selbst, ja Gesetze für diese. Hatte darum Jener die activen Fähigkeiten des Geistes als die äusserlichen bestimmt, die Passivität gegen die Offenbarung als die höhere Fähigkeit, so behauptet dagegen Leibnitz, dass der Geist Alles aus sich schöpfe und ein selbstthätiger, architectonischer Spiegel der Gottheit und der erkannten Wahrheiten sey.

4. Mit der Passivität des Geistes hatte nun wirklich Ernst gemacht Locke, indem er ihm nur die Rolle der *tabula rasa* übertrug, und zugleich die nähere Bestimmung hinzufügte, dass es die Eindrücke der materiellen Dinge auf den Geist seyen, durch die allein der letztere zu Vorstellungen komme. Bei-

des bestreitet Leibnitz. Die *tabula rasa* ist ihm eine unhaltbare Fiction, statt dessen behauptet er die angebornen Ideen und Wahrheiten, das Einwirken auf den Geist ist ihm eine Widersinnigkeit, und so lehrt er, dass der Geist was er erkenne nur aus sich schöpfe, und selbst zu den sinnlichen Empfindungen gar keiner Aussendinge bedürfe. Schlummerte in Lockes Lehre schon *Condillacs: Penser est sentir*, so heisst es hier umgekehrt: *sentir est penser*. Leibnitz erkennt ganz richtig, dass die Lock'sche Ansicht vom Entstehen der Vorstellungen consequenter Weise dazu führe, die Seele als ein materielles Wesen zu fassen, was Locke selbst nur als eine Möglichkeit aussprach, was aber von seinen Nachfolgern kategorisch behauptet wurde. Im Gegensatz dagegen behauptet Leibnitz fortwährend die Unmöglichkeit, auch für Gott, dass dem Körper eine Function gegeben werde, welche nicht aus seinem Begriff abzuleiten sey *(Nouv. ess. Avantpr.)*, und geht ganz im entgegengesetzten Interesse darauf aus, die Materie zu vergeistigen. Was an dieser real ist, sind nur die (vorstellenden) Monaden oder Seelen, was die Materie ausserdem zu seyn scheint, das ist nur Schein, hat seinen Grund nur in der Verworrenheit der Vorstellung. Kamdar um Locke der Behauptung nahe:

es gibt nur materielle Dinge, so Leibnitz eben so nahe der entgegengesetzten es gibt nur Geister und Vorstellungen derselben (Ideen). Wollte die empiristisch-materialistische Richtung sich dem Dualismus der *Cartes*ischen Ansicht dadurch entziehn, dass sie endlich dazu kam, alle geistigen Vorgänge nur als gröbere Bewegungen anzusehn, so finden wir hier eben so einen Monismus angestrebt, der aber im Gegentheil Stoss, Fall der Körper nur in Vorstellungen verwandeln möchte. Es hängt damit endlich zusammen, dass der Empirismus darauf ausgehn muss, zu zeigen, dass ewige Vernunftverhältnisse die objective materielle Welt nicht beherrschen. So sahen wir dass schon Locke, noch mehr aber Hume das Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniss nicht in der materiellen Welt gelten lassen wollten. Bei Leibnitz ist das logische Gesetz des zureichenden Grundes zugleich von realer Bedeutung, und der Zweck, die Lieblingskategorie der Vernunft, weil darin der Begriff herrscht, gilt ihm eben so sehr im Denken wie im Seyn. Dagegen aber sucht er wieder den Verhältnisseni hr Ansehn zu rauben, welche nur die materielle Welt beherrschen, und denen eben deshalb die realistischen Gegner eine Geltung auch in der geistigen Welt vindiciren woll-

ten. Der Raum, den *More* ein Göttliches, *Newton* ein Sensorium der Gottheit genannt hatte, der Raum dessen Substanzialität *Clarke* retten wollte, um das *Vacuum* nicht aufzugeben, er sowol als die Zeit werden von Leibnitz, man möchte sagen verächtlich, behandelt. Natürlich, denn es sind Formen der äussern Welt. Ist aber diese in eine verworrne Vorstellung verwandelt, so müssen auch Raum und Zeit für etwas nur Ideales ausgegeben werden. Der Streit mit *Clarke* betrifft deshalb Lebensfragen beider Ansichten; den Zweckbegriff vertheidigt Leibnitz, Zeit und Raum der Lieblingsschüler *Newtons*. Wegen dieser Wichtigkeit für ihre Ansichten hat wohl auch der Streit nachher ein so gereiztes Ansehn bekommen. In der That kann auch der Gegensatz kaum grösser gedacht werden: Der Eine will nur die Anziehung in der Welt statuiren, und fasst das Verhältniss zwischen Gott und Welt so äusserlich, dass jener von Zeit zu Zeit gewaltsam eingreifen muss, um das Uhrwerk wieder zurecht zu stellen, der Andre leitet sogar die Gesetze der Dioptrik aus dem Zweckbegriff ab, und der immanente Zweck der Welt fällt ihm oft fast unwillkührlich mit der Gottheit zusammen. Dass hier der Streit zu keiner Einigung führen konnte, ist sehr erklärlich, er ist

wichtig, weil er den schneidenden Gegensatz zwischen den correspondirenden Antagonisten beider Reihen so hervortreten lässt.

§. 13.

Fortsetzung.

Uebergang zu dem subjectiven Idealismus Berkeley's.

Wie die positive Seite der Kritik die Stärke, so hat die negative die Schwäche des Leibnitz'schen Systems aufzuweisen, oder den Grund, warum weiter gegangen werden muss. Dieser kann nur in einem innern Widerspruch oder einer Inconsequenz gefunden werden. Die Inconsequenz, die Leibnitz mit seiner Bestimmung, wie mit sich selbst in Widerspruch treten lässt, ist eine doppelte. Einmal räumt er der körperlichen Welt noch zu viel Realität ein, und tritt, indem er zu sehr Realist bleibt, mit sich selbst in Widerspruch. Zweitens durch die Stellung welche er der Gottheit in seinem System einräumt, wird es unmöglich, mit der Substan-

zialität der Einzelwesen Ernst zu machen, und er bleibt zu nahe bei Spinoza stehn. Wenigstens der erste dieser Mängel wird aufgehoben in einem System, das zwar historisch nicht an Leibnitz, sondern an Locke's Empirismus sich anknüpft, doch aber auf einer Anschauungsweise beruht, und zu Resultaten kommt, die wir als Consequenzen dessen ansehn müssen, was bei Leibnitz begonnen war. Es ist der subjective Idealismus Berkeley's. Indem in diesem die materiellen Dinge nur als Phänomene der Vorstellung genommen werden, ist das substanzielle Fundament derselben weggefallen; von einer Betrachtung der Dinge, ihrer Natur und ihrer objectiven Verhältnisse wird nicht die Rede seyn, sondern nur unser Wissen von ihnen in Betracht kommen können.

1. Neben der Aufgabe, jedes philosophische System zu rechtfertigen liegt der wissenschaftlichen Kritik ob (vgl. *p.* 162.), es zu widerlegen oder richtiger gesagt es widerlegen zu lassen. Natürlich kann dies nicht den Sinn haben, dass irgend ein

Maassstab, etwa die Ansicht dessen der es dargestellt hat, an dieses System gelegt und es damit verglichen werde. Dergleichen Beurtheilungen können, wenn sie mehr sind als subjective Herzensergüsse, nur dazu dienen zu zeigen, wie der Kritiker gewisse Gegenstände ansieht, oder im günstigsten Fall, wie sich das besprochne System zu der Philosophie der Gegenwart verhalte, dazu aber, dass sich zeige wie die Philosophie sich vernunftgemäss weiter entwickeln musste, können sie Nichts beitragen. Nur das Letztere aber soll eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie leisten. Vielmehr wird man was ein System leistete nur nach der Aufgabe beurtheilen dürfen, die ihm gestellt war. Ja sogar dies möchte nicht genügen. Wenn wir als die Aufgabe eines Systems, oder einer ganzen Richtung, irgend Etwas erkannt hätten, und nun zeigten, wie es hinter dieser Aufgabe zurückgeblieben ist, so würde dieser Nachweis zwar mehr den Character einer objectiven Kritik haben, als das eben geschilderte Verfahren, dennoch bliebe auch dies Verfahren noch äusserlich, wenn wir nicht nachweisen könnten, dass das besprochne System selbst dies als seine Aufgabe erkannt hat, was wir ihm als solche zuschreiben. In diesem Fall wird ein Zu-

rückbleiben hinter seiner Aufgabe zugleich ein Mangel an innerer Consequenz seyn, und wo seine Behauptungen dem widersprechen, was es nach seiner welthistorischen Bestimmung durchzuführen hatte, werden sie unter sich selbst in Widerspruch stehn. Es ist deshalb bisher in der Beurtheilung der philosophischen Systeme immer darauf hingewiesen, wo sie sich selber untreu wurden, und an diese Widersprüche der Fortgang geknüpft. Oft zeigen die Widersprüche sich nur als zerstreute Andeutungen dessen, was die Nachfolgenden durchzuführen hatten, Andeutungen, die auf dem Boden auf dem sie erwuchsen, Inconsequenzen sind — dergleichen ist uns bei den englischen Moralsystemen öfter entgegen getreten —, je mehr ein System das Bewusstseyn hat von seiner ganzen Stellung, um so schneidender wird der Widerspruch erscheinen in welchem es mit sich selbst steht, wenn es Anticipationen eines spätern oder Ueberbleibsel eines frühern Standpunkts in sich aufnimmt. Es ist nicht der kleinste Ruhm des Leibnitz'schen Systems, dass es wusste was es sollte. Eben darum erscheinen uns auch diePunkte, wo es seinerAufgabe nicht ganz genügt, um so mehr als grelle Widersprüche. Sie sind Dissonanzen, die ihre Auflösung von der Folgezeit erwarten, daher sind sie hervorzuheben; über Widersprüche

die diese Bedeutung nicht haben sollten, ist hinwegzugehn.

2. Es war ein grosser Schritt damit gemacht worden, dass die körperlichen Dinge als solche Phänomene seyen, die nur in der verworrenen Vorstellung existirten. Als solche, aber auch nur als solche, denn es liegt ihnen doch andrerseits eine wirkliche Realität zu Grunde, eine gewisse Anzahl von Monaden. Diese Phänomene haben an den Monaden ihr gutes Fundament, und sind darum nicht *entia mentalia* sondern *semimentalia*, sie sind zwar keine *substantiae* aber doch *semisubstantiae*. Dieses fatale *semi* bringt ihn aber in die grössten Schwierigkeiten. Er salvirt sich zwar sein idealistisches Gewissen, indem er sagt, es sey ein ungenauer Sprachgebrauch wenn man vom Stoss der Körper u. s. w. spreche, als wenn dies reale Vorgänge wären, und vergleicht sich mit dem Copernikaner welcher in der Sprache des Laien rede. Allein dieses Vorrecht hätte er in der That nur, wenn er die Dinge als blosse Phänomene fasste, als *entia mentalia*. Denn wenn man die Realität der einzelnen Dinge ganz leugnet, Alles was wir von ihnen wissen, als blosse subjective Vorstellungen ansieht, dann ist es freilich einerlei ob wir sagen: wir haben diese Vorstellungen

von ihnen, oder: so sind sie, etwa so wie der Mensch, weil er Alles verkehrt sieht, Alles aufrecht sieht. Wie aber eine Ansicht welche behaupten wollte der Mensch sehe Manches (z. B. sich selbst oder auch die Umgebung seines Auges) aufrecht, in unauflösliche Zweifel sich verwickelte, so auch Leibnitz durch jenen Semi-Idealismus. Der Rest von Substanzialität, den er den körperlichen Dingen gelassen, dieser ist es, der ihn immer weiter bringt. Zwar ist ihm anfänglich der Begriff einer zusammengesetzten Substanz etwas Widersinniges, allein das blosse (mentale) Aggregat bekommt ihm wegen seiner substanziellen Grundlage immer mehr Substanzialität; er kann seinem Gegner Locke gegenüber schon nicht mehr die Undurchdringlichkeit (die Hauptkategorie der Realisten) in eine blosse Vorstellung verwandeln, er kommt dazu in der körperlichen Substanz (die zuerst nur *abusive* so genannt wird) eine Kraft des Widerstandes anzunehmen, wodurch die Körper sich gegenseitig gegen einander behaupten, die *Quasi*substanzen werden immer mehr zu wirklichen Substanzen, so dass sogar in dem *vinculum substantiale* welches im Grunde Eins war mit der *substantia composita*, nur das alleräusserste Extrem dieser Inconsequenzen erkannt wer-

den muss. Sobald aber der realistischen Ansicht so weit nachgegeben ist, so muss auch in der weitern Betrachtung der körperlichen Dinge eine Verwandtschaft mit ihrer Ansicht sich zeigen. Eine nothwendige Folge von der Ansicht, dass die Undurchdringlichkeit das Wesen der Materie ausmache, war (§. 1.) gewesen, dass keine andern als mechanische Verhältnisse statuirt werden durften. Als Idealist hält Leibnitz mit Recht an dem Zweckbegriff fest; er kann aber den Mechanismus wegen seines Semi-Idealismus nicht überwinden. Zwar will er, dass die Gesetze des Mechanismus aus dem Zweckbegriff abgeleitet werden sollen, sogar einzelne Phänomene leitet er aus dem Zweckbegriff ab, ja er sagt: Alle liessen sich eben sowol teleologisch als auch mechanisch erklären. Aber diese Behauptung wird wieder beschränkt, das Hineinziehen des Zweckbegriffes in die Erklärungen des Einzelnen mit dem *Deus ex machina* verglichen, und endlich die Teleologie darauf beschränkt nur die allgemeinen Gesetze des Mechanismus zu begründen, während sogar die Lebenserscheinungen im Einzelnen rein mechanisch erklärt werden mussten. Dies Schwanken ist eine nothwendige Folge davon, dass er sich mit den realistischen Bestrebungen, wie sie namentlich im Empi-

rismus uns begegnen, nicht gehörig auseinandergesetzt hat.

3. Neben der negativen Richtung gegen die körperliche Welt, war es die Substanzialität der einzelnen (vorstellenden) Wesen welche das Hauptthema von Leibnitz's Lehre ausmachte. Im vorigen § ist gezeigt, wie dies der Punkt war, in welchem sein und Spinoza's Wege sich trennten. Trotz der diametral entgegengesetzten Grundanschauung tritt aber immer wieder eine Hinneigung zum Spinozismus bei ihm hervor; der Grund ist im §. 5. ausführlich erörtert: Die Rolle welche dem Gottesbegriff in der Leibnitz'schen Philosophie eingeräumt ist, macht es unmöglich, dass die Einzelwesen als wirklich substanziell festgehalten werden. Ihr Wesen soll wohl in Selbstthätigkeit bestehn, dann aber sollen sie doch auch alle Activität von Gott haben, ja sogar fortwährend erhalten. Zwischen diesen entgegengesetzten Bestimmungen schwankt Leibnitz, der sich daher bald, indem er, was Spinoza von der einen Substanz gesagt hatte, von den einzelnen Monaden behauptet, jenem entgegenstellt, bald wieder sich ihm annähert, wenn er Ernst damit macht, sie als Fulgurationen der Gottheit zu fassen. War nun aber der Spinozismus die Basis, aus der die philosophischen Systeme

dieser zweiten Periode hervorzutauchen hatten, so erscheint Leibnitz hierin noch zu sehr von dem Geist der vorigen Periode gebunden, dem er sich doch andrerseits entwunden hatte, und mit dem er sich in Widerspruch wusste. Daher die Verwandtschaft mit Malebranche, die Viele verleitet hat, Malebranche eine Stellung über Spinoza anzuweisen, anstatt in dieser Annäherung ein Zurückfallen Leibnitz's zu erkennen.

4. Diese doppelte Inconsequenz wird vermieden, der doppelte Widerspruch gelöst werden müssen, um den Idealismus seinem Ziel näher zu führen. Es liegt in der Natur der Sache, dass der erstere Punkt es ist, der zunächst weiter geführt wird. Es muss erst der Geist alle andern Wesen vor den geistigen Einzelwesen haben verschwinden sehn, ehe er sie als das alleinig Wesentliche betrachten kann. Auch ist die Dissonanz die in den semimentalen Halbsubstanzen liegt, zu schneidend, als dass dieselbe lange unaufgelöst bleiben könnte. Dem Semi-Idealismus Leibnitz's lag die Consequenz eines völligen subjectiven Idealismus zu nah, als dass er nicht in der Geschichte bald hätte auftreten müssen. Der Mann, der ihn aufstellt, steht zwar nicht zu Leibnitz in dem Verhältniss des Schülers zum Lehrer; indess wird, auch rein historisch genommen, es keine Paradoxie

seyn, Berkeley mit Leibnitz zusammen zu stellen. Leibnitz's Lehre hat sich wenigstens zum Theil im Gegensatz gegen Locke ausgebildet, Berkeley's System ist aus demselben Gegensatz hervorgegangen und ruht auf ihm. Der gemeinsame Feind macht sie zu Verbündeten. Viel wichtiger aber als dieser Umstand, sehr viel wichtiger als der, dass Berkeley, wie aus seinen Schriften hervorgeht, Einiges von Leibnitz, freilich nur Physicalisches, gelesen hatte, ist für unsern Zweck die Verwandtschaft der Tendenz, das Zusammenstimmen in so vielen Resultaten. Man kann ihr Verhältniss füglich so bezeichnen, dass Berkeley der körperlichen Welt die halbe Substanzialität genommen hat, die ihr von Leibnitz noch gelassen war. Hatte der Letztere zu den Monaden, als der Grundlage, die Einheit durch die Vorstellung hinzutreten lassen, so wird itzt, consequenter, Alles der Vorstellung vindicirt und nur denkenden Wesen und ihren Vorstellungen wahres Seyn zugeschrieben. Eine nothwendige Folge davon wird seyn, dass itzt die Naturbetrachtung eine ganz verschiedene werden muss. Leibnitz hatte, weil den körperlichen Dingen noch zu viel Substanzialität zukam, natürlich darauf hinarbeiten müssen, aus dem Wesen der körperlichen Welt die Zusammenhänge in derselben abzu-

leiten. Mit einem Wort, er ist noch Naturphilosoph; Berkeley dagegen wird nur ins Auge zu fassen haben unsere Vorstellungen von den sogenannten Naturerscheinungen, und wie sie sich folgen, er ist deswegen blosser Selbst-Beobachter. Hatte Leibnitz noch über das Wesen des Lichtes nachgedacht, so tritt hier dagegen ein Mann auf, der über das Sehen seine Betrachtungen anstellt; war es bei Jenem eben deswegen erklärlich, wenn er darauf ausging einzelne Erscheinungen *a priori* zu bestimmen, so wird dagegen hier jeder Versuch der Art fehlen müssen. Daher dort die Versuche, aus dem metaphysischen Grundsatz, dass Jedes seinen zureichenden Grund haben müsse, abzuleiten, dass es nicht zwei gleiche Dinge geben könne u. s. w. Hier natürlich nichts dergleichen, nur die Frage: was haben wir für Vorstellungen, wenn wir von Körpern sprechen? Hierin liegt nun mit ein Grund, warum Leibnitz und Berkeley sich so verschieden zur Mathematik verhalten. Leibnitz sah in den Zahlen und ihren Gesetzen die Gesetze des objectiven Alls, ihm war deswegen Combinations- und Probabilitätsrechnung ein Mittel, gewisse objective Vorgänge voraus zu wissen. Alles was die Theorie der Zahlen betrifft ist ihm daher wichtig. Für Berkeley ist die Zahl nur ein Mittel

für das denkende Subject, mehrere Vorstellungen zusammen zu fassen, darum interessirt ihn nur das Gezählte, mit der Zahl als solcher sich beschäftigen, heisst ihm, Zeit verschwenden. Dem Erfinder der Infinitesimalrechnung steht (obgleich ihm dieselbe, wie sein Brief an *Molyneux* zeigt, nicht fremd war) ein fast barbarischer, Gegner der höhern Mathematik gegenüber. Natürlich, weil er viel weniger Physiker als Physiolog und Psycholog ist, weil ihm an die Stelle einer Theorie des Universums, eine Theorie des Vorstellungsvermögens tritt. — Indem aber die materiellen Dinge geleugnet werden, ist eine zweite nothwendige Folge, dass das Wesen der wirklich substanziellen Einzelwesen anders gefasst wird, als bei Leibnitz. Weil dieser noch nicht gewagt hatte die andere Seite ganz wegzuwerfen, konnte er nicht behaupten, dass nur Geister existirten. Vielmehr sind ihm die Monaden Wesen, die nur gleichsam Seelen genannt werden, ihnen kommt die Perception zu, die nur noch ein schwaches Analogon von Apperception ist, und durch welche sie Alles nur vorstellen, ohne noch es sich vorzustellen. Diesem Begriff der Vorstellung konnten auch die Monaden subsumirt werden, die den Körper bilden; werden aber die Körper geleugnet, so bedarf es

nicht mehr dieser Vorstellung die zwischen Bewusstseyn und Ausdehnung gleichsam die Mitte hält: es werden nur Geister angenommen, deren Wesen in dem besteht, was Leibnitz Apperception genannt hatte. Ausser ihnen existiren nur die ihnen wirklich bewussten Vorstellungen. Wenn nun aber sich doch bei Leibnitz gezeigt hatte, dass der niedere Grad der Vorstellung um so mehr Statt fand, je mehr das was bald als Materie, bald als Passivität bezeichnet wurde, das Uebergewicht hat, so ist es eine nothwendige Folge, dass als wahrhaft existirende Wesen nur solche angenommen werden, welche zu ihrer Natur reine Activität haben, und Alles von sich ausschliessen was den Character der Passivität hat. Wie viel weiter aber mit dieser Behauptung die Substanzialität dieser Wesen gebracht ist, bedarf keiner Erwähnung weiter.

Berkeley.

§. 14.

Berkeley's Leben [1]).

George Berkeley ward am 12. März 1684 in *Kilcrin*, nahe bei *Thomastown* in Irland geboren;

1) In: *The works of George Berkeley D. D. bishop of Cloyne etc.* ist: *the life of the author* nach Daten bearbeitet, die Berkeley's Bruder geliefert hatte.

nachdem er seinen ersten Unterricht in der Schule eines *Dr. Hinton* erhalten, kam er bei 15. Jahren ins *Trinity-College* nach *Dublin*, in welchem er auch nach achtjährigen Studien im Jahre 1707 *Fellow* wurde. In diesem Jahre gab er seine Schrift über Arithmetik [2]) heraus, die, schon früher verfasst, den Versuch macht die Arithmetik zu behandeln ohne geometrische und algebraische Kenntnisse vorauszusetzen. (Dass er dabei bei der Entwicklung des binomischen Lehrsatzes nicht ausreicht ohne stillschweigende Voraussetzung geometrischer Sätze, ist erklärlich.) Dieser Abhandlung sind einige Miscellaneen mathematischen Inhalts angehängt, welche für den jüngern *Molyneux* verfasst wurden. In einem viel directern Zusammenhange mit seinen philosophischen Ansichten steht seine Schrift über das Sehen, die im J. 1709 erschien [3]). Den Hauptgegenstand derselben bildet der Beweis, dass wir vermittelst des Gesichts nur Farben, Licht und Schatten wahrnehmen, dagegen Entfernung, Grösse des Gesehenen u. s. w. nur percipirt wird, indem man Tastempfindungen mit Gesichtsempfindungen gleichzeitig gehabt hat, und nun gewöhnt ist, dass beide sich begleiten. Die Phy-

---

2) *Arithmetica absque Algebra et Euclide demonstrata, cui accesserunt cogitata nonnulla de radicibus surdis, de aestu aeris, de ludo algebraico etc., auctore *** Art. Bac. Trin. Col. Dub.* 1707.

3) *An essay towards a new theory of vision.* Die Schrift ist dem *John Percivale, Baronet*, gewidmet, einem der königlichen geheimen Räthe in Irland.

siologie unserer Tage ist in diesen Punkten ganz mit Berkeley einverstanden, nur dass sie nicht die idealistischen Consequenzen daraus zieht, auf welche Berkeley gerade durch diese Theorie gekommen ist. Was er in derselben mehr angedeutet hatte, wird nun ausführlich auseinandergesetzt in seinem Hauptwerk [4]), das ein Jahr nach der Theorie erschien. (Dass eine Ansicht welche behauptet, dass den Dingen keine reale Objectivität zukomme einem *Clarke*, dem Berkeley seine Schrift vor dem Druck mitgetheilt hatte, nicht zusagen konnte, war sehr erklärlich.) Er beruft sich in diesem Werk so oft auf seine Theorie des Sehens, dass man deutlich sieht, wie die Entdeckung von der blossen Subjectivität der Gesichtserscheinungen, und nicht, wie man wohl gesagt hat, Romanlectüre, ihm zu seinem Idealismus die erste Veranlassung geworden ist. Es folgte im J. 1712 eine Arbeit die mehr praktischen Inhalts ist [5]), und in dem darauf folgenden ein Werk, welches zur Absicht hat, seine idealistischen Lehren den Andersdenkenden gegenüber zu vertheidigen. Es sind dies seine Dialogen [6]) die fast noch berühmter geworden sind, als die *Principles*. Das Jahr 1713

4) *A treatise concerning principles of human Knowledge*, zuerst 1710, nachher öfter.

5) *Passive obedience or the christian doctrine of not resisting the supreme power etc.*

6) *Three dialogues between Hylas and Philonous in opposition to Scepticks and Atheists*. Zuerst 1713. Nachher u. a. London 1734.

war auch darin von Wichtigkeit für Berkeley, dass er mit dem Grafen von *Peterborough* bekannt wurde, der ihn, als er als Gesandter nach Sicilien ging zu seinem Caplan und Secretair nahm. Bald nach seiner Rückkehr in *London* übernahm er es einen jungen reichen Irländer auf einer Reise durch Europa zu begleiten. Auf dieser Reise machte er die persönliche Bekanntschaft von *Malebranche*, der einige Tage darauf starb; es scheint, dass sein Tod durch die Aufregung einer lebhaften Disputation befördert worden war. Berkeley besuchte auf dieser Reise einen grossen Theil von Italien, und hat namentlich Sicilien sehr sorgfältig durchforscht. Die gesammelten Materialien zu einer Beschreibung der Insel sind indess verloren gegangen. Wie sehr er auch in der Abwesenheit von seinem Vaterlande an der politischen Lage desselben Theil nahm, zeigt eine Schrift [7]), die er gleich nach seiner Rückkunft in England herausgab. Eine ganz unerwartete Erbschaft und, einige Jahre darauf, eine sehr einträgliche Pfarrstelle sicherten ihm endlich eine ruhige Existenz. Er gab sie indess auf, um einer langgehegten Lieblingsidee Realität verschaffen zu helfen. Er ging nach den *Bermuda*-Inseln um dort dem Unterricht der Jugend in den Colonien vorzustehn. Mit allem Eifer suchte er einen Plan durchzuführen, der endlich doch misslang. Nach mehrjährigem Aufenthalt jenseit des Oceans, der auch in wissenschaftlicher Hinsicht nicht ungenutzt

---

7) *An essay towards preventing the ruin of great Britain. London* 1721.

blieb, wie eine dort verfasste Schrift zeigt [8]), kam er im J. 1732 nach London zurück. Itzt ward er in den Kreis von Gelehrten gezogen, welchen Leibnitz's Gönnerin, die Königin *Caroline* um sich versammelte; ihrer Huld verdankte er das Amt eines Bischofs zu *Cloyne*, das er im Jahre 1734 antrat. Er setzte hier seine Studien fort. Die Angriffe des berühmten *Halley* gegen die Lehren der christlichen Religion veranlassten ihn zu einer Schrift [9]) gegen denselben, in welcher er nachzuweisen suchte, dass die Infinitesimalrechnung viel unbegreiflicher sey, als die Dogmen der Kirche. Nachher wandte sich seine Aufmerksamkeit mehr auf Gegenstände von mehr politischem Interesse [10]). Dabei war er eifriger Prediger in seinem Amt, das er auch nicht, ob er es gleich konnte, mit einem einträglichern vertauschte. Theils Kränklichkeit, theils der Wunsch die Erziehung eines seiner Söhne selbst zu leiten, bewogen ihn im Jahre 1752, um Entlassung von seinem Amt nachzusuchen und sich nach Oxford zu begeben. Die Königliche Gnade liess ihm die Bischofswürde, und gewährte ihm zugleich die Erlaubniss sich einen beliebigen Wohnort zu wählen. Seinen Abgang von

---

8) *Alciphron or the minute philosopher in seven dialogues. Lond.* 1732.

9) *The analyst, or a discourse addressed to an infidel Mathematician.*

10) *Discourse addressed to magistrates,*
Letter to the Roman Catholicks
A word to the wise u. a.

seiner Gemeinde bezeichnet ein Act der Mildthätigkeit gegen die Armen derselben. Am 14. Januar 1753 hat er ein frommes Leben fromm beschlossen, und den Ausspruch Pope's

To Berkeley every virtue under heaven

nicht Lügen gestraft. — Die Liebenswürdigkeit seines Characters spiegelt sich auch in seinem Styl, der, namentlich im *Alciphron*, sehr geschmackvoll ist.

§. 15.

Berkeley's Philosophie.

Der Satz den wir als das eigentliche Thema dieser ganzen Periode bezeichnet haben, dass nur den Einzelwesen eine wahrhafte substanzielle Existenz zukomme, ist bei Berkeley eine unzweifelhafte von Allen anerkannte Gewissheit. Er spricht ihn aus, ohne sich nur die Mühe zu geben ihn zu beweisen, was er freilich um so eher konnte, als sein Werk Leser voraussetzt, deren Anschauung auf der Basis ruht, welche Locke gelegt hatte. Er geht aber in der Anwendung dieses Grundsatzes um Vieles weiter als Locke, ja als irgend Einer vor ihm. Nachdem er nämlich zugestanden hat, dass sich eine Menge von Irrthümern in die Philosophie eingeschlichen haben, weist er die Ansicht derer zurück, die dies auf die Schwäche unsres Erkenntnissvermögens schieben, da vielmehr ein grosser Theil der Schwierigkeiten nur entstehe durch Vorurtheile von welchen wir nicht lassen wollen. Eine genaue Untersuchung

über die ersten Gründe und Principien aller Erkenntniss zeige dies ganz deutlich. Es finde sich nämlich bei einer solchen Untersuchung, dass fast Alle die Ansicht hätten, dass unser Geist vermöge, sich abstracte allgemeine Ideen zu bilden. Dies sey aber nicht wahr; alle Ideen seyen particulare, Einzelbegriffe. Es dehnt also Berkeley jenen nominalistischen Grundsatz auch auf die Begriffe aus, und will, dass wie man keinen als den einzelnen Dingen, so auch keinen andern Ideen Realität zuschreibe als den einzelnen. Er fährt in dieser Behauptung so fort: Viele wollen behaupten, der menschliche Geist habe die Fähigkeit eine Qualität zu denken ohne ein Substrat derselben, oder auch einen Allgemeinbegriff ohne particulare Bestimmungen, z. B. einen Triangel überhaupt. Was ihn selbst betreffe, so habe er dies wunderbare Vermögen nicht, zweifle auch sehr daran, dass irgend ein Mensch es habe. Bei Locke, der dem Menschen dies Vermögen zugeschrieben, ja es zum Unterscheidungszeichen desselben vom Thier gemacht habe, lasse sichs sehr leicht nachweisen, wie er zu diesem Irrthum gekommen sey. Er habe nämlich auf die Sprache reflectirt, und da es Worte gebe, welche nicht einen einzelnen Gegenstand bezeichneten, habe er daraus gefolgert, dass der Mensch wie Sprache, so auch das Vermögen habe solche Abstractionen zu denken. Hier zeige sich aber, dass Locke nicht gehörig untersucht habe, ob es nicht möglich sey, dass in gewissen Fällen ein Einzelbegriff statt vieler oder

aller gleichen Begriffe gelten könne. Dies gehe sehr wohl an, wie die Geometrie das deutlich zeige. Diese beweise etwas von einer bestimmten Linie, oder einem bestimmten Triangel, welche sie aber ansehe als einen Repräsentanten oder ein Symbol aller. Eben so werde nun der Name Linie, Triangel, der eigentlich nur Einzelname sey, Symbol oder Zeichen für alle Linien. Allgemeinheit drücke nämlich nicht sowol einen positiven Begriff aus, als vielmehr dies Wort das Verhältniss andeute, in welchem wir ein Besonderes andern Besondern gegenüber denken. Er sucht nun deutlich zu machen, wie es möglich sey, dass ein Einzelnes, (z. B. ein Triangel) das doch als solches seine individuellen Bestimmungen habe (rechtwinklig, gleichschenklig), andere Einzelwesen vertreten könne, denen diese Qualitäten nicht zukommen, und fragt, ob nicht doch am Ende, wenn das, was vom rechtwinkligen Triangel bewiesen wurde, auch vom spitzwinkligen gilt, der Beweis von einem Triangel in *abstracto*, der weder jenes noch dieses sey geführt worden? Ein solcher Begriff enthält ihm aber einen völligen Widerspruch, ist daher unzulässig. Vielmehr verhalte sich die Sache ganz einfach so: Wenn man von einem Triangel Etwas beweist, ohne in dem Beweise die Länge seiner Seiten, oder dass er rechtwinklig ist u. s. w., express zu berücksichtigen, so gilt der Beweis bei jeder Länge der Seiten u. s. w., weil ja diese Eigenschaft nicht in Betrag kam. Will man sagen, man habe also von dieser abstrahirt,

so mag man das immerhin, denn es soll gar nicht geleugnet werden, dass man einen Gegenstand betrachten und denken könne, indem man eine oder die andere Eigenschaft ausser Acht lasse, nur soll man daraus nicht folgern, dass vermittelst einer Abstraction man sich einen Triangel überhaupt, kurz einen sogenannten Allgemeinbegriff denken könne, der in der That ein sich widersprechender Begriff wäre. 1).

Eben so wie Locke in seiner Untersuchung über die Erkenntniss dazu gekommen war, die Sprache einer genauen Erörterung zu unterwerfen, so thut dies auch Berkeley. Er ist um so mehr dazu veranlasst, als ja gerade die Reflexion auf die Worte Locke und seine Anhänger bewogen hatte, wirkliche Allgemeinbegriffe in unserm Denken anzunehmen. In der That sey auch, sagt er, die Sprache die Veranlassung zu diesem Irrthum geworden, der nun leicht allgemein herrschend werden konnte, da die Sprache eben so weit verbreitet ist, wie die Vernunft. Es herrschen aber hinsichtlich der Worte einige falsche Ansichten, die jenes Vorurtheil entstehen liessen: Erstlich meint man nämlich jedes Wort sey nur der Name einer ganz bestimmten Idee, und schliesst nun so: wir sprechen Worte aus, welche nicht nur einen particularen Gegenstand bezeichnen, also haben wir wohl die Idee eines Allgemeinen. Die so sprechen vergessen aber, dass es zwei ganz verschiedne Dinge sind ob man (richtig) behauptet, dass man dieselbe Idee immer mit demselben Wort bezeichnen müsse, oder ob man (falsch) sagt, jedes

Wort stehe immer nur für dieselbe particulare Idee. Indem nämlich gezeigt ist, dass wir die Fähigkeit haben einen Gegenstand zu denken, indem wir von der einen oder andern Qualität absehn, ist ja auch erkannt, in wiefern ein Name ein Zeichen seyn kann für viele Ideen, für alle nämlich, deren bestimmte Qualitäten in der Definition des Namens unbeachtet blieben. So bezeichnet man mit dem Worte Triangel unzählig viele, verschiedene Ideen, wenn man ihn als dreiseitige Figur definirt etwa nur und dabei die nähern Bestimmungen über Länge der Seiten, Verhältniss der Winkel u. s. w. übergeht. Zweitens hegt man ziemlich allgemein das Vorurtheil, dass man sich der Worte nur bediene um andern Menschen Ideen mitzutheilen, dass man daher im Sprechen immer eine bestimmte Idee habe, welche man mittheile. Da wir nun im Gespräch allerdings Worte brauchen welche nicht Zeichen einer einzelnen Idee sind, so kam man durch jene Voraussetzung immer wieder auf jenes alte Vorurtheil zurück. Allein eine genaue Selbstbeobachtung zeigt, dass wir oft sprechen ohne eine bestimmte Idee in uns hervorzurufen, indem wir uns der Worte wie der algebraischen Formeln bedienen, bei denen man gar nicht in jedem Augenblick sich des Werthes bewusst ist. Dazu kommt noch etwas Andres: Es wird sich später zeigen, dass wenn wir Geister, Seelen u. dgl. denken, wir keine Ideen von ihnen haben, dennoch sprechen wir von ihnen. Unsere Absicht kann dabei doch unmöglich darauf gehn, dem Andern mitzuthei-

len, was wir selbst nicht haben. Endlich aber ist unser Zweck beim Sprechen zum grossen Theil, die Andern zu einer Handlung zu bestimmen, Leidenschaften in ihnen zu erregen u. s. w., also gleichfalls eine Wirkung hervorzubringen, die mit Ideen nichts zu thun hat. Worte sind also nicht immer Zeichen für Ideen. Diese beiden Punkte nun, welche in der Einleitung von ihm durchgeführt worden, diese sagt Berkeley müsse man stets im Auge behalten. Einmal dass wir nur Einzelbegriffe haben können, dass wir uns also, im Fall ein Wort einen wirklichen Allgemeinbegriff bezeichnen sollte, nicht die unnütze Mühe geben einen solchen in uns bilden zu wollen. Dann dass überhaupt Worte nicht immer Ideen bezeichnen und dass wir darum nicht immer nach Ideen suchen, die ihnen correspondiren sollen. Wegen dieses Verhältnisses, sey es zweckmässig in der Untersuchung über die Erkenntniss immer, so viel als möglich, von den Worten abzusehn und die Ideen selbst ins Auge zu fassen. Die Untersuchung über die Erkenntniss ist deswegen grossentheils eine über den Ursprung und den Inhalt der Ideen. 2).

Wenn bis dahin noch eine grosse Aehnlichkeit zwischen dem, was Locke und was Berkeley lehrt, sich gezeigt hat, so geht diese noch weiter indem Berkeley unter Idee ganz dasselbe versteht wie Locke. Ausdrücklich sagt er, dass er sich der modernen Behauptung anschliesse, nach welcher unter Idee das unmittelbare Object unsres Verstandes zu

verstehn sey. Hier beginnt aber auch sogleich der Gegensatz gegen Locke nicht nur, sondern gegen die ganze realistische Richtung. Reflectiren wir darauf, was wir für Ideen haben, so sind diese theils solche, die wir durch sinnliche Empfindung haben, theils solche, die wir durch unsere Einbildungskraft hervorbringen. Dass diese letztern nur in uns existiren, und keine Realität ausser dem Geiste haben, wird von Allen zugestanden. Allein genauer betrachtet, zeigt sich dies auch hinsichtlich der erstern. Von allen sinnlichen Empfindungen hat nun Berkeley am Ausführlichsten die Gesichtsempfindungen behandelt. Das erste Werk welches er schrieb, *an essay towards a new theory of vision*, bildet, obgleich von mehr physiologischem Character, die Grundlage seiner ganzen Ansicht, und er weist in allen seinen philosophischen Werken darauf zurück. In diesem Werk zeigt er, dass man weder die Entfernung noch die Grösse und Form von Gegenständen s e h e, sondern dass man auf dieselbe s c h l i e s s e, weil man die Erfahrung gemacht habe, dass eine gewisse Gesichtsempfindung mit gewissen Empfindungen des Tastsinns begleitet sey. Das was man s e h e — *visible ideas* — seyen nur Farben, Hell, Dunkel u. s. w. Es ist deswegen falsch zu sagen, dass man d a s s e l b e sehe und fühle. Was man sieht und was man durch den Tastsinn percipirt sind ganz verschiedene Dinge. Man hält beides für dasselbe weil man die Erfahrung gemacht hat, dass gewisse *visible ideas* mit gewissen *tangible ideas* stets begleitet sind. Also

auch bei den Empfindungen, welchen wir einen am Meisten objectiven Character zuschreiben, treten wir aus uns selbst nicht heraus. Das eigentliche Object unseres Verstandes sind nur unsre eignen Affectionen, alle Ideen sind daher nur unsre eignen Empfindungen. So wenig aber Empfindungen ausser dem Empfindenden existiren, eben so wenig kann eine Idee ausser dem, der sie hat, Existenz haben. Ihr Seyn ist *percipi* und nur dies. Mehr als blosse Ideen aber haben wir nicht, wenn wir mit den Sinnen einen sogenannten Gegenstand percipiren. Der Unterschied zwischen diesen Ideen und den, welche wir durch unsere Einbildungskraft hervorrufen, und die wir gewöhnlich Bilder nennen, besteht nur darin, dass die letztern weniger lebhaft sind, beide aber können als Ideen nur in dem vorstellenden Geiste existiren. Wenn wir nun gleichzeitig mehrere sinnliche Ideen haben, und sich dieses Aggregat von Ideen immer zusammen findet, so nennen wir es ein wirkliches Ding. Unter einem solchen ist nichts Andres zu verstehn, als sich zusammenfindende Ideen. Deswegen existiren die sogenannten Dinge nur in unserer Vorstellung, auch ihr Seyn ist blosses Percipirtwerden. Es gehört die Erkenntniss, dass was wir körperliche Dinge nennen, nur unsere Vorstellungen sind, zu den, die uns so nahe liegen, dass man kaum begreifen kann, wie man sie nicht haben mag. Der Beweis dass es ein offenbarer Widerspruch ist, die körperlichen Dinge als ausser dem vorstellenden Verstande existirend anzusehn, hat nicht die

geringsten Schwierigkeiten. Wir sagen von dem körperlichen Dinge es habe Farbe, Figur, Bewegung, Geschmack u. s. w. Da aber alle diese Bestimmungen Ideen sind, die durch die Sinne wahrgenommen werden, Ideen aber doch nur ein Wesen haben kann, das vorstellend ist, so ist es ein offenbarer Widerspruch zu sagen ein Körper, d. h. ein nicht vorstellendes Wesen sey das Substrat dieser Ideen. Das eigentliche Substrat derselben ist nur der vorstellende Geist. Es ist ein Grundirrthum der meisten Philosophen, dass sie die körperlichen Dinge ausser dem vorstellenden Geiste existiren lassen, und es nicht einsehn, dass die Dinge etwas nur Mentales *(notional)* sind, und es ist daher wichtig zu untersuchen, wie sie zu diesem Irrthum kommen, und was sie zu Vertheidigern der Realität der Körperwelt *(materialists)* macht. Indem man nämlich die Erfahrung macht, dass es gewisse Ideen in uns gibt — eben die Sinnesempfindungen —, die wir nicht beliebig in uns hervorbringen, sondern die ohne unser Zuthun in uns entstehn, schrieben die weniger Gebildeten diese Ideen selbst als sogenannte Qualitäten gewissen ausser uns existirenden nicht denkenden sondern bloss gedachten Gegenständen zu, ohne zu merken, dass sie den eben gerügten Widerspruch begingen. Diejenigen aber, welche wohl einsahen, dass die sogenannten Qualitäten nur Ideen in uns seyen, wollten wenigstens die Dinge zu Ursachen der Ideen machen, indem sie sagten, dass die letztern durch den Eindruck der Dinge auf unsere Sinne hervorge-

bracht würden. Sie bedachten aber nicht, dass überhaupt gar nichts Thätigkeit hat als ein wollendes, d. h. geistiges Wesen. Man muss daher den Wahn aufgeben, dass körperliche Dinge existiren. Dieser ganze Wahn hilft auch durchaus nicht, die Erkenntniss etwa besser zu begreifen. Denn würde es reale Dinge geben, für uns wären sie gewiss nicht da. Wie sollten wir sie percipiren? Durch die Sinne? Das ist unmöglich, da wir durch diese nur unsere Empfindungen oder Ideen wahrnehmen. Durch Raisonnement? Welches Raisonnement würde aber dazu führen, dass unwahrnehmbare Dinge angenommen werden müssen, denen wahrnehmbare Empfindungen in uns correspondirten? Kommt nun noch dazu, dass wir z. B. in Träumen eben so deutliche sinnliche Wahrnehmungen haben, als im Wachen von den sogenannten Eindrücken der Dinge, — so sehn wir, dass die ganze Annahme sich auf gar Nichts gründet. Ja es involvirt eine unwürdige Vorstellung von Gott, wenn man ihm zumuthet, dass er eine Menge von Dingen hervorgebracht habe, ohne welche dasselbe erreicht werden konnte. Man hält freilich oft die Annahme von äusserlich existirenden Dingen für das einfachste Auskunftsmittel bei gewissen Erscheinungen, ohne dass dem aber so ist. Wenn ich z. B. eine Gesichtsempfindung habe, und bald darauf eine gewisse Empfindung des Tastsinns, so hält man es für die einfachste Erklärung, dass ich einen herannahenden Gegenstand gesehn habe und darauf den Stoss desselben fühle. Allein abgesehn von den Widersprü-

chen, dass Bewegung (eine Idee) einem sogenannten Körper zukommen soll, abgesehn von dem Widersinn, dass ich Bewegung mit dem Farbensinn wahrnehmen soll, abgesehn von allen diesen Schwierigkeiten, ist es nicht nur der Wahrheit gemässer sondern auch einfacher, in dieser bestimmten Gesichtsempfindung nur ein Zeichen zu sehn, dass (wie ich oft erfahren) ihr sehr bald eine Empfindung des andern Sinns folgen werde. Der sogenannte Gegenstand ist eine müssige Annahme. Man muss deswegen auch nicht sagen, zwei Menschen sehen einen und denselben Gegenstand, sondern nur sie haben gleichzeitig dieselben Ideen. Man muss deswegen nicht zweierlei Wesen annehmen, geistige und materielle, sondern es existiren nur Geister, d. h. denkende Wesen, deren Natur in Vorstellung und Wollen besteht. Sie sind die einzigen Substanzen, sie die einzigen wirklich activen Wesen. Sie sind percipirende Wesen. Will man ihnen etwas gegenüber stellen, so kann dies nur das seyn, was gar nicht percipirt, sondern nur percipirt wird, die Ideen, diese sind aber natürlich nicht etwas Substanzielles ausser den Geistern, sondern Producte ihrer Thätigkeit, selbst aber eben so sehr das Un-Active, wie die Geister Thätigkeiten sind. 3).

Vergleicht man diesen Idealismus mit dem Leibnitz's, so treten uns der Berührungspunkte viele entgegen. Einmal schon der nominalistische Grundsatz, dass nur Einzelnes real sey, dann aber auch die Bestimmung, dass die substanziellen Wesen als Thä-

tigkeiten gefasst werden müssen; wenn ferner ihr Wesen als *perception* und *volition* bestimmt wird, die erstere aber ganz im Sinne der *apperception* bei Leibnitz genommen wird, so sehen wir hier allen Einzelwesen zuschreiben was Leibnitz nur den höher entwickelten Monaden. Natürlich, denn der Idealismus ist hier höher gesteigert, es existiren wirklich nur Geister. Dem gemäss ist auch an die Stelle des Semimentalen hier das bloss Mentale getreten, hatte Leibnitz die Materie als *phaenomenon bene fundatum* genommen, so hat sie hier ihr substanzielles Fundament eingebüsst, sie ist nicht einmal mehr *substantiatum*, sondern blosses Phänomen, blosse Vorstellung. Berkeley's Idealismus geht weiter, weil er die Halbheit von Leibnitz's Lehre vermeidet. Wurde darum schon bei Leibnitz darauf aufmerksam gemacht, dass er, was Spinoza von der einen Substanz, von jeder Monade behauptet, so gilt dies hier noch mehr: Es existiren nur die Substanzen (Geister) und ihre Modificationen (Ideen). Bei den vielen Berührungspunkten die beide Lehren zeigen, ja die sogar bis auf einzelne Ausdrücke geht, wird man versucht an einen historischen Zusammenhang zu denken. Indess scheint dieser nicht Statt zu finden. Zwar erwähnt Berkeley Leibnitz's und führt bei der Gelegenheit an, dass Leibnitz die Aristotelische Entelechie wieder geltend gemacht habe; allein er scheint nur von seinen Streitigkeiten mit *Papin* und andern Cartesianern über die Schätzung der lebendigen Kraft Notiz genommen zu haben; dass Leibnitz die Materie

idealistisch fasst, dass ihm Bewegung, Ausdehnung u. s. w. nur Phänomene sind, davon scheint er gar nichts zu ahnden; bei der Neigung die er hat, sich auf frühere Ansichten — namentlich Plato — zu berufen, hätte er dies anerkennen müssen. Vielmehr, will man den historischen Anknüpfungspunkt hervorheben, so ist dieser gewiss in Locke's Unterscheidung der primären und secundären Qualitäten der körperlichen Gegenstände zu suchen, wie leicht erhellen wird, sobald man sieht, wie Berkeley auf dieselbe eingegangen ist.

Nachdem nämlich zuerst seine Ansicht über die Körperwelt ausgesprochen ist, ist nun zu sehn, wie er alle Gegengründe die man dagegen anführen kann, zu widerlegen sucht. Wenn schon seine *Principles* sich diese Aufgabe mit gestellt haben, so ist sie dagegen das Hauptaugenmerk geworden in den drei Gesprächen zwischen Hylas und Philonous; schon die gewählten Namen deuten an, welche Ansicht jeder der Unterredenden zu vertreten hat. Nachdem nämlich Philonous dem Hylas nachgewiesen hat, dass Hitze, Süssigkeit u. s. w. nur Bestimmtheiten unserer Sinnesorgane sind und also fälschlich einem Substrat ausser uns zugeschrieben werden, macht dieser endlich den Einwand, welchen Berkeley sich schon in den *principles* gemacht hatte, dass man hier primäre und secundäre Eigenschaften verwechsle. Die erstern seyen (nach Locke) wirkliche Beschaffenheiten der Körper. Waren nun von Locke als solche Qualitäten des Körpers Ausdehnung, Be-

wegung, Solidität bestimmt, so werden sie alle einer Kritik unterworfen. Die Ausdehnung kann nichts Objectives seyn, denn da sie nicht anders gedacht werden kann als gross oder klein, diese Bestimmungen aber, wie Experimente dies beweisen, ganz relativ sind und nur von der Situation unserer Sinnesorgane abhängen, so müsste man entweder die abstracte Idee einer Ausdehnung die weder klein noch gross sey statuiren, was unmöglich war, oder aber man muss eingestehn, dass Ausdehnung keine Qualität eines Gegenstandes ausser uns seyn kann. Damit aber fällt auch die Behauptung zusammen, dass die Bewegung eine dergleichen sey. Sie ist ein blosses Phänomen, deswegen wird sie auch gemessen nach der Zeit, d. h. nach der Zahl der Vorstellungen die wir haben. Hatte von der Ausdehnung und Bewegung schon Leibnitz gesagt, dass sie nur Vorstellungen seyen, so war dagegen dieser inconsequent, oder wenigstens schwankend, gewesen hinsichtlich der Undurchdringlichkeit und Resistenz der Körper, wie er denn überhaupt in der Kritik des Unterschiedes, den Locke zwischen primären und secundären Qualitäten gemacht hatte, zwar Anstalt macht diesen auf Verschiedenheit der Vorstellungen zurückzuführen, aber bald davon absteht. Berkeley dagegen streitet mit allen Waffen gegen die äussere Realität undurchdringlicher oder solider Körper. Auch die Solidität ist nur Empfindung eines Widerstandes den wir fühlen, sie unterliegt darum den nähern Bestimmungen der Härte und Weichheit und es gilt

von ihr, was von allen andern sogenannten Qualitäten gilt, sie ist eine Idee, existirt darum nur in dem percipirenden Geiste, da der Widerstand den ich fühle nur in mir sich findet. Alle sogenannten Qualitäten sind also secundäre in Lockes Sinn. — Die Vertheidiger der äussern Realität der Materie ergreifen nun ein anderes Auskunftsmittel, sie behaupten nämlich, es sey allerdings richtig, dass die Ideen nicht den Körpern zukämen, allein diese möchten etwas enthalten, wovon die Ideen Bilder oder Copien seyen. Dies ist ein wahrer Unsinn; eine Idee kann nur Copie einer Idee, Farbe nur Copie einer Farbe seyn u. s. w., man steht also auf dem frühern Fleck, ganz abgesehn davon, dass unsere Ideen, welche wechseln, dann Copien wären von Etwas, von dem man voraus setzt, es sey unveränderlich. Es bleibt ihnen deshalb kaum etwas Andres übrig, als dass die äussern Dinge ein unbekanntes Ding seyen, von dessen Beschaffenheit wir gar nichts wissen, welches aber die Veranlassung oder Gelegenheit sey, dass wir gewisse Ideen haben; allein ein solches, von dem man nicht weiss was und wie es ist, und dem alle perceptiblen Eigenschaften nicht zukommen, sollte man billig, wie alle andern Menschen, mit dem Worte Nichts bezeichnen, ein Name den dieses Ding, das man nur negativ bestimmen kann, vollkommen verdient. Wozu auch wäre eine solche Gelegenheit nöthig? Doch nicht etwa damit Gott in uns Ideen hervorbrächte? Dies kann er ohne ein solches undenkbares Etwas eben so gut. Endlich aber, wollte man

behaupten, dieses unbekannte (Ding an sich) wirke auf uns ein, so würde zu allen andern Schwierigkeiten noch der Widerspruch hinzukommen, dass man einem Wesen Thätigkeit zuschriebe, das kein Geist wäre. Dies ist undenkbar, da Thätigkeit und Wollen nicht von einander getrennt werden können. Alle Gründe also die man anführt um das Daseyn körperlicher Substanzen zu beweisen, sind unhaltbar, es existiren nur Geister und in ihnen ihre Ideen. 4).

Es entsteht nun aber das Bedürfniss einen Unterschied anzugeben zwischen den Ideen deren Aggregat wir reale Dinge nennen, und denen, die wir beliebig hervorrufen. Mit andern Worten, wie unterscheiden sich die realen Dinge von blossen Chimären? Beobachten wir uns selbst, so finden wir, dass wir eine Menge von Ideen beliebig hervorrufen können. Andere aber, die Empfindungen der Sinne, kommen uns ohne unser Zuthun, sie sind also nicht Product meines Willens. Da aber eine Idee producirt werden kann nur durch ein thätiges Wesen, d. h. einen Geist, so muss es ausser mir einen Geist geben, der diese Ideen hat und in mir hervorbringt. Dieser Geist ist uns so weit überlegen, wie die Sinnesempfindungen stärker, deutlicher, geordneter sind als unsre Phantasiebilder. Dieser Geist ist Gott. An dem Daseyn Gottes zu zweifeln ist deswegen viel unverständiger, als das Daseyn anderer Menschen zu leugnen. Von diesen wissen wir, indem wir ihre Werke sehn, oder sie sprechen hören. Eben so aber spricht Gott zu uns, ja vernehmlicher als sie, denn

jede sinnliche Idee ist ein Wort das Gott zu uns redet. Gott wirkt in uns Ideen oder gibt sie uns, da es aber ein Widerspruch ist, dass ein Wesen Ideen mittheile welches selbst keine hat, so existiren also die Ideen die ich von ihm erhalte in Gott. Man kann diese Ideen in Gott Archetype, die in uns Ektype nennen. Und hier zeigt sich in wiefern man berechtigt ist von einer von uns unabhängigen Realität der Dinge zu sprechen. Es gibt allerdings Dinge, d. h. Verbindung vieler Ideen, ohne dass sie in unserm Geiste sich befinden, aber dann befinden sie sich in Gott oder in andern Geistern, nur ausser dem Geiste überhaupt kann keine Realität angenommen werden. Wenn also wir einen Gegenstand (die Sonne z. B.) zu percipiren glauben, so percipiren wir nur Ideen; wir wissen aber, dass wenn wir die Augen schliessen die Sonne fort existirt, d. h. ein andrer Geist dieselbe Empfindung haben kann, wenigstens aber Gott die Idee der Sonne hat. Freilich hat Gott die Ideen auf andre Weise als wir, indem sein Percipiren ein Hervorbringen ist und jede Passivität, darum auch jedes Afficirtwerden von Sinnesorganen ausschliesst, das Empfinden oder unwillkührliche Percipiren ist ein Mangel der bei Gott nicht Statt findet. Nach der aufgestellten Ansicht wird also die von uns unabhängige Realität der Dinge nicht geleugnet, sondern nur geleugnet, dass sie wo anders existiren können als in einem Verstande. Statt dass wir also von einer Natur sprechen, in welcher etwa die Sonne Ursache der Wärme sey u. s. w., müssten

wir genau genommen nur sagen, dass Gott uns durch die Empfindung des Auges ankündigt, wir würden bald eine Wärmeempfindung spüren. Unter Natur ist deswegen nur die Succession oder der Zusammenhang von Ideen zu verstehn, unter Naturgesetzen die constante Ordnung, in welcher sie sich begleiten oder sich folgen. Die Naturgesetze zeigen uns die Weisheit Gottes, weil sie nur die Maximen sind, die Gott befolgt wenn er in uns Ideen hervorbringt; die Consequenz in der Beobachtung derselben zeigt uns Gott mehr, als alle Wunder, obgleich es Viele gibt, die nur im Abweichen von den Gesetzen Freiheit erblicken wollen. Auf Gott also sind, als auf ihre Ursache, die Ideen zurückzuführen, die von den Materialisten als Wirkungen äussrer Dinge angesehn werden. 5).

Es scheint nun, als wenn eine Ansicht wie die eben aufgestellte in einem solchen Widerspruch zu allen sonstigen Aussagen des Bewusstseyns stünde, dass sie in den schneidendsten Gegensatz zu dem übrigen Leben sich stellen müsste. Berkeley versucht sie vor diesem Vorwurf sicher zu stellen. Und wenn oben (s. *p.* 77.) behauptet wurde, dass ein durchgeführter subjectiver Idealismus die Betrachtung der Dinge ganz ungeändert lasse, so ist Berkeley ein schlagender Beweis für jene Behauptung und rühmt sich selbst dessen, dass, seit ihm seine Ueberzeugung aufgegangen, er viel mehr als bevor mit den Aussagen des gemeinen Menschenverstandes übereinstimme, als die Ansicht der Schulen sich dess rühmen

könne. Ein grosser Theil der drei Dialoge ist bestimmt, zu zeigen, wie man bei diesem von ihm aufgestellten Immaterialismus durchaus gar nichts verliere. Das selbe sucht er in den *Principles* nachzuweisen: Wir verlieren bei solcher Ansicht erstens theoretisch gar nichts. Wir machen, eben so wie alle Andern, einen Unterschied zwischen wirklichen Dingen und blossen Ideen die nur in uns selbst sind, wie z. B. unsre Phantasiebilder. Wir können uns darum ganz getrost dem gewöhnlichen Sprachgebrauch anschliessen und können von körperlichen Substanzen sprechen, indem wir darunter einen Complex von Ideen verstehn. Mehr meint auch der gemeine Mann nicht darunter, der an dem Körper nur Ausgedehntes, Schweres u. s. w. zu haben meint, von einem Substrat aber, das von diesen seinen Accidenzien unterschieden sey, nichts träumt. Wir sind hinsichtlich unsrer Erkenntniss der realen Dinge, wie alle Andern, ganz an die Erfahrung gewiesen, und beweisen wie sie, Alles aus den vorgefundnen Naturgesetzen; wir wissen dass die Sonne wärmt, weil wir erfahren haben, dass Gott die Idee des Lichts von der Empfindung der Wärme stets begleitet seyn lässt, wir wissen freilich, dass diese Beweise nur Kraft haben unter der Voraussetzung, dass die von Gott befolgte Ordnung so bleibt, wie sie ist. Deswegen haben alle unsere Deductionen hinsichtlich der Naturerscheinungen nicht die schlagende Beweiskraft einer wirklichen Demonstration *a priori.* Die Natur ist uns deswegen nicht unbekannt, wir kennen ihre

Gesetze, ja weil diese nichts Andres sind als die Maximen des weisen Gottes, so sind wir berechtigt den Zwecken in der Natur nachzuforschen. Wir werden aber in unserer Naturphilosophie nie dazu kommen, die Bewegung für etwas Anderes zu halten als für Veränderung der Relation zu uns, oder für ein Phänomen, und werden darum nicht (mit *Newton*) in Gefahr gerathen den absoluten Raum anzunehmen oder gar für etwas Göttliches anzusehn. Eben so werden wir uns in dem zweiten Haupttheil der Philosophie, der Mathematik, der Zahlen und Linien bedienen, ohne dass wir uns in unnütze Abstractionen einlassen werden. Es gibt keine abstracten Ideen also auch nicht eine Einheit in Abstracto, sondern ein bestimmter Gegenstand ist einer. Da nun eine Zahl aus vielen Einheiten zusammengesetzt ist, so hat die Beschäftigung mit Zahlen nur dort einen Sinn, wo es sich um viele gezählte Dinge handelt. Die Beschäftigung mit den Zahlen als solchen (unbenannten Zahlen) in denen man Wunder was für Geheimnisse hat entdecken wollen, ist verlorne Zeit. Eben dasselbe gilt von der Geometrie. In welche Schwierigkeiten hat man sich nicht verwickelt, indem man von der unendlichen Theilbarkeit der Linie spricht. Man meint da die Linie in *abstracto*, die nicht existirt. Nur eine unendliche Linie würde einer unendlichen Theilung unterliegen, eine wirkliche Linie aber (und nur solche betrachtet der Geometer, wenn er sie auch durch eine oben beschriebne Abstraction alle andern vertreten lässt) ist nur so

weit theilbar, als wir Theile in ihr wahrnehmen können. (Ueberhaupt ist das Hineinziehen des Unendlichen in die Rechnung ihm ein grosser Anstoss, und er hat es unter Andern gegen *Halley* geltend zu machen gesucht, dass die Mathematiker am Wenigsten Recht hätten, wegen der Unbegreiflichkeit der christlichen Mysterien sie zu verwerfen, da sie in den *Newton*'schen Fluxionen u. dgl. bei weitem grössere Unbegreiflichkeiten, ja wirkliche Widersinnigkeiten sich gefallen liessen.) Eben so wenig soll durch einen solchen Idealismus oder Incorporealismus zweitens in praktischer Hinsicht eingebüsst werden. Wir wissen, dass wenn wir eine bestimmte Gesichtsempfindung haben (Feuer sehn z. B.) bei grösserer Annäherung wir Schmerz empfinden werden. Diese Erfahrung lehrt uns, nicht näher zu gehn u. s. w. Dies bleibt richtig, obgleich der Schmerz nur eine Empfindung in uns ist. Für unser praktisches Verhalten also brauchen wir die Realität der Dinge ausser der Vorstellung eben so wenig, wie, um die Erkenntniss zu erklären. Darum verwahrt sich auch Berkeley entschieden gegen den Vorwurf des Skepticismus, den nur der verdiene, welcher sich den Ansichten des gesunden Menschenverstandes entgegen stelle, vielmehr sey sein Idealismus trotz seines anscheinenden Skepticismus das beste Gegengift gegen denselben. Die aber von einer Realität der Dinge ausser allem Verstande träumen, das sind die, die nothwendig zum Skepticismus kommen müssen. Denn so lange man meint die Dinge, die wir uns

vorstellen, existirten ausserhalb der Vorstellung, muss immer wieder der Zweifel daran entstehn, ob die Vorstellungen auch den Dingen conform sind, ja wir müssen uns endlich überzeugen, dass eine Uebereinstimmung gar nicht Statt finden kann. 6).

Die Unsicherheit aber aller Erkenntniss und der Skepticismus, zu welchem die entgegengesetzte Ansicht führt, ist nicht einmal das schlimmste Resultat derselben. Berkeley weist auf andre Folgen hin, die sie, consequent durchgeführt, haben müsse; es sind dies solche, die in der That auch vom consequenten Realismus zugestanden werden, und betreffen die Punkte in welchen der Idealismus sich am Feindseligsten ihm entgegenstellt. Einmal nämlich, sagt er, müsse aus der Annahme von Körpern, die auf uns einwirken, nothwendig auch die Materialität der Seele gefolgert werden. (Wie in der That schon — der spätern Materialisten zu geschweigen — Locke zu dieser Ansicht neigte, wie andrerseits Leibnitz sich ihr entgegen gestellt hatte, ist gezeigt worden.) Eben so werde die Ansicht der Corporealisten gewiss, und müsse, zum Atheismus führen. Nicht nur indirect, indem die Schwierigkeit eine Schöpfung aus Nichts zu begreifen, Viele zur Annahme einer ewigen Materie bringe, sondern auch direct. Indem sie nämlich den Dingen zuschreiben, was göttliche Wirksamkeit ist, machen sie diese zur eigentlichen Gottheit. Ganz anders verhält sich dagegen die idealistische Ansicht. Sie setzt das Wesen der Geister oder der Seelen in die reine Thätigkeit, deswegen ist

die Vorstellung der Passivität, wie sie z. B. dem Ausdruck Gemüthsbewegung zu Grunde liegt, zu entfernen, die Seele ist nicht einem durch eine äussere Gewalt geschlagenen Ball zu vergleichen, sondern sie ist thätig, sie ist wollend. Die Natur der Seele ist uns daher gar nicht so unbekannt, wie Manche meinen. Freilich ist die Art und Weise, wie wir von dem Daseyn von Geistern uns überzeugen eine andere, als die, durch welche wir das Daseyn der Dinge percipiren. Von diesen nämlich wissen wir durch Ideen. Eine Idee nun können wir freilich von einem Geiste nicht haben, denn wie sollte eine Idee (d. h. etwas rein Passives) uns ein actives Princip wie ein Geist ist, wie eine blosse Affection des Geistes uns den Geist vorstellen können? (Eine Idee ist nur ein Percipirtes, während der Geist das Percipirende.) Von einem Geist eine Idee zu haben ist darum eben so unmöglich, als einen Ton zu sehen. Das Daseyn der Geister erkennen wir deswegen auf eine andre Weise, das Daseyn unseres eignen Geistes durch eine unmittelbare Gewissheit und durch Reflexion, das Daseyn andrer Geister indem wir gewisse Thätigkeiten an ihnen wahrnehmen, welche ganz analog sind dem, was wir thun und nun mit einer grossen Wahrscheinlichkeit schliessen, dass sie eben solche Wesen sind wie wir. Wir haben darum nicht sowol eine Idee als einen Begriff von ihnen. Dagegen von ihren Thätigkeiten haben wir wirkliche Ideen im eigentlichen Sinn. Eben so wenig wie von den Geistern überhaupt, habe ich

von Gott eine Idee, und zwar aus demselben Grunde. Wohl aber weiss ich, dass er existirt und zwar viel sichrer, als ich die Existenz andrer Geister weiss, da jede Idee die ich habe, ohne dass ich sie beliebig hervorbringe, mir ein Beweis für das Daseyn Gottes ist. Und wenn ich nun aus dem Unterschiede der von ihm und der von mir hervorgebrachten Ideen auf den Unterschied der Hervorbringenden zurückschliesse, so bin ich genöthigt in ihm Alles was ich in mir finde, im vollkommensten Grade anzuerkennen. Die Erkenntniss Gottes gründet sich daher wie die Gewissheit unsrer selbst auf die Reflexion und wie die Gewissheit von der Existenz andrer Geister auf das Raisonnement. Eine Ansicht aber, welche in jeder Idee ein Wort anerkennt, das Gott redet, in jeder sinnlichen Empfindung seine, und nicht eines körperlichen Dinges, Wirksamkeit, tritt siegreicher als jede andere allem Atheismus entgegen. Nach ihr vernimmt man jedes Mal, wo wir eine Gesichtserscheinung haben, auf welche eine Tastempfindung folgt, die Ankündigung der letztern durch die erstere, vernimmt die niemals trügende Stimme Gottes. Berkeley bleibt nun aber nicht dabei stehn, zu zeigen, wie man zu dem Begriff Gottes komme, sondern sucht auch diesen Begriff näher zu bestimmen. Da es besonders der stetige Zusammenhang und die unabänderliche Ordnung der verschiednen Ideen ist, durch welche Gott sein Daseyn beweist, so liegt es in der Natur der Sache, dass er — eben wie Leibnitz — immer die Weisheit als das Hauptprädicat

Gottes hervorhebt. Er ist der Urheber des zweckmässigen Zusammenhanges. Eben wie wir dann ferner bei Leibnitz, und auch nicht zufällig, die Vorstellung der grundlosen Willkühr von Gott entfernen sahen, so pocht auch Berkeley immer auf die Unveränderlichkeit Gottes, die sich in der Unveränderlichkeit der Naturgesetze zeige. Er leugnet nicht die Möglichkeit, dass der Naturlauf im Wunder unterbrochen werden könne, aber er weist darauf hin wie die Wundersucht sich selber entgegen arbeite, indem je mehr und je öfter Wunder geschehn, um so weniger sie Verwunderung erregen, und wie Zweifel oder ein gelinder Spott klingt es wenn er sagt: Gott wolle durch die unveränderte Beobachtung seiner Gesetze unserer Vernunft sich offenbaren *rather than to astonish us into a belief of his being by anomalous and surprising events.* Wo er endlich das Verhältniss der Gottheit zu den einzelnen Geistern erwähnt (es wird immer nur kurz berührt, nie ausführlich erörtert), da nähert er sich oft den Vorstellungen eines *Malebranche* an, und streift oft an den Pantheismus heran: Auf unbeschränkte Weise soll in der Gottheit enthalten seyn, was in den einzelnen Geistern begrenzt erscheint, sie schaue Alles in sich selbst, sie enthalte im eminenten Grade Alles in sich u. s. w. Gern kommt er hier auf den Spruch zurück, dessen Anwendung eben so oft verdient als unverdient den Vorwurf des Pantheismus erfahren hat: In Ihm leben, weben und sind wir. 7). —

§. 16.
Kritik des Berkeley'schen Standpunkts und Uebergang zu Wolff.

Der Idealismus hat in der Gestalt welche ihm Berkeley gegeben, gegen Leibnitz genommen den grossen Fortschritt gemacht, dass er sich der äussern Natur ganz entledigt hat. Eben so aber wie bei Leibnitz ist auch bei Berkeley die theologische Färbung seines Systems nicht nur, wenn es mit dem Ziel der realistischen Tendenz verglichen wird, ein Mangel desselben, sondern auch die Veranlassung zu mannigfachen Widersprüchen. Indem in diesen letztern der Ansatz dazu genommen wird, die vollen Consequenzen dieser Richtung zu ziehn, wird (was sonst ein grosser Schritt wäre), dass der Gottesbegriff eben so, wie schon die Natur, ganz auf die Seite geschoben wird, zu etwas ganz nahe Liegendem. Materiell ist deswegen hier nur sehr wenig zu thun übrig, und die dies Wenige thun, werden deshalb als Philosophen nicht sehr

bedeutend seyn. Wo aber ein wirklich bedeutendes philosophisches Talent sich dieser Richtung hingeben sollte, wird es zu seiner vorzüglichen Aufgabe machen, das Formelle der Philosophie auszubilden und sie zu dem philosophirenden Subject in Beziehung zu setzen. Jenes geschieht durch das Abschliessen des bereits Gewonnenen zu einem System, so wie durch die methodische Ausbildung desselben, welche freilich — eben des vorwiegenden Formalismus wegen — zur immanenten Methode nicht kommen kann, dieses, indem die Resultate der Philosophie dem Volksbewusstseyn näher gebracht werden. Die hervorgehobnen Punkte geben die historische Bedeutung Christian Wolff's und seiner Schule an, deren Verdienst darum nicht dadurch geschmälert wird, dass ihre Philosophie die Leibnitz-Wolff'sche genannt wird, oder dass man die Anfänge zu dem, was sie in methodologischer Hinsicht leisteten, bei Tschirnhausen findet.

1. Betrachtet man die Stellung, welche Berkeley den materiellen Dingen angewiesen hat, so ist er zu einem Punkt gekommen, welcher vollkommen dem entspricht, welchen in der Entwicklung des Realismus das *Système de la nature* einnahm. Hatte dieses behauptet jeder Gedanke sey ein Resultat sehr feiner Bewegungen oder auch ein Eindruck im Gehirn, der durch einen Körper bewirkt werde, so verwandelt dagegen Berkeley jedes körperliche Ding in eine Summe von Vorstellungen, und der Stoss durch welchen eines das andere fortbewege, ist ihm nur die Folge eines Gedankens auf einen andern Gedanken. War dort Alles, was mehr ist als materielle Natur und ihre ewigen Gesetze, geleugnet, so wird dagegen hier behauptet die Natur selbst sey nur eine Reihe von unsern Gedanken und ihre sogenannten Gesetze nur die Ordnung in dieser Reihe. Er bedarf deswegen nicht, wie noch Leibnitz, ausser dem denkenden Geiste wirklich existirende Wesen die keine Geister (höchstens *Quasi*-Seelen) sind, sondern hat sich auch dieser entäussert. In dieser Hinsicht hat er deswegen sich weit über Leibnitz erhoben, indem er bis an die äusserste Grenze des Idealismus gegangen ist. Nur das *minimum* von Realität ist den Dingen gelassen, welches ihnen freilich bleiben muss

(s. II. Abth. 1. p. 305.), dass sie stärkere Ideen seyen als blosse Phantasmen, wie ja ganz analog das *Système de la nature* das Denken als einen feineren Gährungsprocess angesehn haben will. Weiter kann in diesem Punkt nicht gegangen werden und die Entwicklung ist darin beschlossen.

2. Dies kann aber nicht gesagt werden hinsichtlich des zweiten Punkts in welchem Leibnitz (s. §. 13.) hinter seiner Aufgabe zurückgeblieben war. Auch bei Berkeley werden wir uns nicht damit begnügen dürfen zu behaupten, zum ganz durchgeführten Idealismus passe es nicht, der Gottheit die Stelle zu lassen welche Berkeley ihr anweist. Sondern wir werden zeigen müssen wie er, indem er es thut, sich in Widersprüche mit sich selbst verwickelt. Sie müssen hier noch mehr hervortreten als bei Leibnitz. Dieser hatte sich allerdings hinsichtlich des Verhältnisses der Monaden zur Gottheit in Widersprüche verwickelt, indem er seine Monaden Substanzen und zugleich geschaffen seyn liess. Indess kann er zu seiner Entschuldigung anführen, dass im Begriff seiner Monade doch liegt nicht reine Thätigkeit zu seyn, da sie ja ein Princip der Passivität in sich einschliesst. Dies aber ist bei Berkeley nicht mehr der Fall, die Geister sind wahrhafte Substanzen

weil sie *wirkliche*, *reine* Thätigkeiten sind. Passivität des Geistes ist eben ein solcher Widerspruch, wie dass den Dingen ein anderes Seyn zukäme als Passivität, nämlich Percipirt*werden*. Trotz dem aber, dass so Ernst gemacht wird damit, dass die Geister *wirklich activ*, dass die Ideen nur *Producte* ihrer Thätigkeit seyen, trotz dem sollen wieder die Geister von Gott geschaffen und determinirt und die Ideen in ihnen durch Gott *gewirkt* seyn. Wenn wir darum Leibnitz, wo er Ernst macht mit der Dependenz der Monaden von Gott sich dem Spinozismus annähern sahen, so zeigt sich bei Berkeley etwas Analoges. Es sind in der Darstellung seines Systems die Aeusserungen angeführt, welche eine Verwandtschaft mit den Ansichten des Malebranche enthalten. Dass es gerade *diese* Form des Pantheismus war, zu welcher Berkeley sich hinneigt und nicht die Spinozistische, das findet seine Erklärung in dem idealistischen Princip, welches wir in Malebranche's Lehre anerkannt haben. Eben so ferner, wie sich Leibnitz in dem widersprochen hatte, was er von der Gottheit gesagt hatte, eben so zeigt sich bei Berkeley der Gottesbegriff als sich widersprechend. Gott wird als Geist gefasst, und weil er die Ideen den andern Geistern mittheilt, muss er selbst Ideen (wie wir) haben.

Andrerseits aber soll er die Ideen auf ganz andere Weise haben wie wir, er hat die Ideen ohne sinnliche Empfinduug u. s. w.; hält man aber dies fest, so hat er keine sinnlichen Ideen, also kann er sie auch nicht geben. Was aber wieder unter ganz andern Ideen, als wir haben, zu verstehn seyn soll, das ist nicht abzusehn. Alle Versuche helfen nicht dazu, den Widerspruch wegzuschaffen, dass Gott ein Geist sey (also gleich uns), und doch ganz anders als wir (also kein Geist), in welchen sich Berkeley verwickelt hat, indem er nur selbstthätige Einzelwesen und doch einen Gott, gegen den sie sich passiv verhalten sollen, gleichzeitig annimmt.

3. Dass bei diesen sich aufdrängenden Widersprüchen das Verlangen entsteht sich derselben zu entledigen, das liegt in der Natur der Sache. Kann die Substanzialität der Einzelwesen nicht aufgegeben werden, weil sie durch die ganze Richtung gefodert ist, vermag andrerseits das philosophirende Subject, durch sein religiöses Gefühl beherrscht, nicht den Gottesbegriff aufzugeben, so bleibt nur übrig, dass demselben eine Fassung gegeben wird, in welcher er ziemlich müssig dasteht. Etwas der Art zeigte sich bei Leibnitz. Indem Gott zum blossen Executor

der Harmonie gemacht wurde, konnte ein absoluter Harmonismus mit theistischen Vorstellungen vereinigt werden. Dem ganz Analoges begegnet uns auch bei Berkeley. Sieht man nämlich zu, welches die Bestimmungen des göttlichen Wesens sind, auf welche als die wesentlichen Berkeley immer wieder zurück kommt, ja von denen er eigentlich allein spricht, so sind es die Weisheit und Unveränderlichkeit mit welcher er die Naturgesetze, d. h. die Gesetze unsrer Ideenassociationen erhält. So erscheint hier Gott nur, oder doch vorzugsweise, als der Executor dieser Gesetze. Wenn aber dies der eigentliche Inhalt des Gottesbegriffs wird, so erhellt auch, dass hinsichtlich ihres Inhalts die Philosophie keine grosse Veränderung erfahren wird, wenn nun das, was doch eigentlich allein an der Gottheit interessirte, als das alleinige Object des philosophischen Interesses angesehn, und daher der Gottesbegriff auf die Seite geschoben wird. Es wird sich später zeigen, wie die Philosophie zu ihrer Hauptaufgabe macht, die Ideen (subjectiven Gedanken, Empfindungen u. s. w.) als solche und die Gesetze ihrer Associationen u. s. w. zu erforschen, und darüber Gott und Natur vergisst. Dies ist, nachdem Berkeley den Begriff der Natur ganz eliminirt und den Begriff der Gottheit

darauf reducirt hatte, dass sie in uns Ideen wirke und verkette, ein ganz kleiner Schritt; wären von ihm jene Vorschritte nicht gemacht, so wäre er vielleicht unermesslich zu nennen. Wenn nun aber die Bedeutung eines Philosophen als solchen nur davon abhängt, um wie viel er die Philosophie dem Ziel ihrer Entwicklung näher bringt, so ist eine unmittelbare Folge davon, dass ein bedeutendes philosophisches Talent sich zur Lösung der Aufgabe, die itzt vorliegt, nicht hergeben wird. Die sich dazu hergeben, werden hinsichtlich ihres philosophischen Talents nicht sehr bedeutend seyn. Dies schliesst aber ihre sonstige geistige Bedeutung nicht aus. (Man wird kaum leugnen können, dass *Rousseau* eine grössere Persönlichkeit ist als Locke, dennoch ist der Letztere als Philosoph bedeutender geworden und also gewesen.) Die Entwicklung des Realismus und Idealismus bilden deswegen einen Gegensatz. Bei jenem begann sie mit kleinen Schritten, daher treten gegen das Ende der Entwicklung ein *Hume* und ein *Diderot* auf, bei diesem nehmen Leibnitz und Berkeley ihren Nachfolgern so Alles vorweg, dass die ganze Richtung in der deutschen s. g. Aufklärung ausläuft.

4. Es ist aber damit nicht gesagt, dass kein

bedeutendes philosophisches Talent überhaupt sich mehr der Ausbildung des einseitigen Idealismus werde widmen können. Nur dies ist ausgeschlossen, dass ein solches darein seine einzige Aufgabe setze, ihn materiell weiter zu führen. Eine grosse Aufgabe aber, und eben darum ein würdiges Feld wahrhaft philosophischer Thätigkeit bietet sich in der formellen Ausbildung des bereits gewonnenen Inhalts dar. Ja diese wird um so mehr nothwendig seyn, als gerade durch das rasche Erobern unmöglich geworden war, was ein langsameres Weiterdringen erlaubt hätte. Der Character der Leibnitz'schen Werke ist früher angegeben worden. In dem steten Rücksichtnehmen auf andere Ansichten, so wie in den verschiedenen Verhältnissen in welchen er lebte und philosophirte, musste ihm, wenn auch nicht als minder bedeutende Aufgabe erscheinen — denn dagegen spricht Alles was bei Betrachtung seiner Methode erörtert wurde —, so doch factisch unmöglich werden, Alles in den gehörigen strengen Zusammenhang zu bringen, in welchem es ihm selbst vorschwebte. Zunächst handelte es sich darum den Inhalt zu bestimmen; dazu, diesen in einer streng systematischen Form darzulegen, dazu ist der Erfinder der Monadologie nicht gekommen. Der subjective Idealismus

des Berkeley zeigt uns gleichfalls kein wahrhaftes System. Zum Theil liegt dies in der Natur der Sache. Das Resultat desselben war, und darum verträgt er sich in Vielem so gut mit dem Empirismus, dass man auf die Beobachtung (der Ideenassociationen) angewiesen sey; mit diesem Resultat stimmte ein unsystematisches Sammeln von Erfahrungen sehr gut zusammen. Anderntheils aber vermisst man doch, was hier füglich erwartet werden konnte, eine systematische Zusammenstellung der verschiednen Vorstellungen oder Ideen, sey es nun in solcher Weise, wie Leibnitz sie versucht hatte, sey es in einer andern. Kurz, die Resultate des Idealismus liegen, wenigstens auf den ersten Anblick scheint es so, wie ein noch ungeordnetes Material da, und es ist keine unwürdige Aufgabe, hier den Architekten zu machen. In dieser architektonischen Aufgabe wird es nicht sowol darauf ankommen, in den vorgefundnen Resultaten viel zu ändern: höchstens wo eine fühlbare Lücke bei der Zusammenstellung sich zeigt, wird neues Material herbeigeschafft werden müssen, sondern es wird sich besonders darum handeln das, was vorliegt systematisch zu ordnen. Je mehr diese Ordnung die natürliche, das heisst hier: die von dem ersten Urheber selbst angedeutete ist, um so mehr

wird der hinzukommende Systematiker zu loben seyn. Je weniger er in den Geist desselben eingedrungen ist, um so mehr wird er von jener abweichen, um so mehr aber auch genöthigt seyn, dem Stoff selbst Gewalt anzuthun und ihn also zu ändern, aber weil hier materielle Veränderung nicht die Aufgabe ist, so würde seine Originalität in dieser Hinsicht dem zu formenden Stoff nur schaden.

5. Mit dem Abschliessen zu einem systematischen Ganzen hängt aufs Genauste zusammen die Ausbildung der Methode. Leibnitz hatte die verschiedensten, das heisst keine, angewandt, obgleich er wohl wusste wie viel auf sie ankomme. Itzt wird der unmethodisch erworbne Stoff methodisch reconstruirt werden müssen. Weil aber der Stoff bereits als gegebner da ist, so wird die Methode keine mit dem zu entwickelnden Inhalt identische seyn können, sondern wird sich äusserlich zu demselben verhalten. Wie die Methode der Scholastiker eine abstracte, raisonnirende, war, weil ihre Aufgabe war, über einen fertigen Stoff (die Dogmen, die Aristotelische Philosophie u. s. w.) zu denken, statt ihn ganz mi dem Denken zu durchdringen, d h. ihn wirklich erst hervorzubringen, so wird auch hier das verständige Raisonnement als die einzige Methode sich zeigen.

Und wenn nun dieses seinen eigentlichen Triumph in der (niedern) mathematischen Form feiert, so wäre, auch ohne den Umstand, dass Leibnitz selbst so viel von der mathematischen Methode in der Philosophie gehofft hatte, es erklärlich, dass diese angewandt wurde. Wenn man daher es Wolff tadelnd vorgeworfen hat, dass eine Neigung zum leeren Formalismus durch ihn in die Philosophie eingeführt sey, so vergisst man, dass hier der Formalismus seine historische Berechtigung hatte; wenn man damit die Anklage verbunden hat, dass von ihm Manches, was gerade vom speculativsten Gehalt bei Leibnitz war, auf die Seite geschoben sey, so hat man nicht beachtet, dass dies sich der abstract verständigen Betrachtung entziehen musste, die ihrerseits selbst wieder nothwendig war. Wenn überhaupt das Wesen der raisonnirenden Betrachtung darin besteht, dass, indem sich das Denken nur an dem Gegenstand herum bewegt, nicht sowol eine Bewegung des Objectes dadurch hervorgebracht wird, sondern nur eine Bewegung des betrachtenden Subjectes, welche ihm verschiedene Seiten abgewinnt, indem es bald auf die eine bald auf die andere Seite tritt, so ist es consequent, wenn eine solche Betrachtung mehr als jede andere darauf ausgeht, nicht sowol den Gegenstand

zu entwickeln, als ihn dem betrachtenden Subjecte nahe zu bringen. Hierin liegt die historische Berechtigung für Wolff, die Philosophie zu popularisiren, kein Schritt aber hat dies so sehr erreicht, als das Ueberführen der Philosophie in die Sprache des Volks. Wäre Wolff's Verdienst auch nur, dass er zuerst in deutscher Sprache philosophirte, so wäre er schon dadurch für die Philosophie so wichtig geworden wie *Bruno*, *Des Cartes*, *Locke*. Auch hier ist der erste Anstoss allerdings von Leibnitz ausgegangen, nicht nur dass er die deutsche Sprache als die zu philosophischen Untersuchungen geeignetste rühmt, er hat auch Philosophisches (wenn gleich nicht Bedeutendes) deutsch geschrieben, und wie sehr unter allen ihm nahe Stehenden das Gefühl rege war, dass es deutscher Geist sey, den sein System athme, das zeigt, um nur Eins anzuführen, die gleich nach seinem Tode erscheinende deutsche Uebersetzung seiner Monadologie, so dass sein Hauptwerk wirklich zuerst deutsch, wenigstens gedruckt ist. Das Verdienst aber für immer die deutsche Sprache zum Organ philosophischer Untersuchungen gemacht zu haben, gebührt Wolff. Wenn er aber zu diesem wichtigen Schritt durch die historische Nothwendigkeit getrieben wird, den Inhalt der Philosophie dem Volksbewusst-

seyn näher zu bringen, d. h. zu popularisiren, so ist es eine Gedankenlosigkeit von diesen beiden untrennbaren Punkten den einen zu erheben und den andern herabzusetzen. Es ist ganz richtig, dass in Wolff die erste Wurzel der auf ihn folgenden Popularphilosophie zu finden ist, und dass diese ziemlich abgeschmackt ist, aber wollte man wünschen es verhalte sich anders, so müsste man consequenter Weise auch tadeln, dass Wolff deutsch schrieb, und besonders, dass er deutsch lehrte. Dieser Schritt ist um so bedeutender, wenn man bedenkt, dass theils die Gewohnheit des Gegentheils, theils die erst zu schaffende deutsche Terminologie, Wolff nöthigte, sehr oft seine deutschen Ausdrücke lateinisch zu definiren, weil er selbst die Ansicht hatte, welche z. B. die philosophische Facultät in Tübingen aussprach, dass die schwersten Lehren in *rebus philosophicis* im Lateinischen ungleich besser zu fassen seyen als im Deutschen.

6. Wenn gleich Wolff selbst, aus einer häufig vorkommenden Eitelkeit, sich sehr dagegen gesträubt hat, dass man hinsichtlich des Inhalts seine Philosophie mit der Leibnitz'schen identificire, wenn er in diesem Interesse oft gar so weit geht, dass er fast verächtlich von der letztern spricht, so ist doch

der genaue Zusammenhang zwischen beiden von ihm selbst nicht geleugnet. Er sagt einmal, das Leibnitz'sche System fange da an, wo das seine aufhöre, — (ganz so hat später in der Wissenschaftslehre am Schlusse Fichte das Verhältniss derselben zur Kritik der reinen Vernunft bestimmt) — um anzudeuten, dass er dem Systeme Leibnitz's die Begründung gegeben habe. Nicht nur die ausserhalb seines Systems stehende Mit- und Nachwelt hat die Aehnlichkeit des Inhalts beider Systeme in der Bezeichnung der Wolff'schen Lehre angedeutet, sondern der Name der *Philosophia Leibnitio-Wolffiana* ist derselben von einem Manne gegeben, dem Wolff zwar hier vorwirft eine Confusion gemacht zu haben, von dem er aber doch sonst sagt, dass derselbe seine Sätze immer erklärt habe, wie er selber sie erkläre, und geantwortet habe, wie er selbst geantwortet haben würde, von Bilfinger. Es ist derselbe, für dessen gründliches Verständniss der Wolff'schen Philosophie noch ausserdem der Umstand spricht, dass seine Werke mit am Meisten zur Verbreitung derselben beigetragen haben, und im Vaterlande wie im Auslande als die am Meisten authentische Quelle dieser Lehre angesehen worden sind.

7. Man pflegt zu den Vorgängern Wolff's auch

Tschirnhausen

zu zählen und nicht mit Unrecht. *Ehrenfried Walther* von *Tschirnhausen*, geboren 1651 zu Kieslingswalde in der Lausitz, gestorben 1708 als auswärtiges Mitglied der Pariser Akademie, ist, obgleich er vorzugsweise als Mathematiker und Physiker geachtet war, doch nicht nur durch Arbeiten in diesen Fächern, sondern auch durch seine philosophischen Leistungen bekannt, und durch den Einfluss den er namentlich auf Wolff geübt hat, für die Folgezeit bedeutend geworden. Er selbst hat den Anstoss zu seiner Philosophie von den Schriften des *Des Cartes* und *Spinoza* erhalten, und an die Schrift des Erstern *de methodo* so wie des Letztern *de intellectus emendatione* erinnert fast jedes Blatt seines Werks. Dieses erschien unter dem Titel *Medicina mentis* ohne den Namen des Verfassers zuerst 1687 in Amsterdam, dann 1695 und öfter in Leipzig, und hat sich ungefähr dieselbe Aufgabe gestellt wie Leibnitz in seiner *Mathesis universalis* oder *Ars inveniendi.* Ja diese Verwandtschaft geht bis auf die einzelnen Ausdrücke, sein Ziel ist die *praestantissima via*, *quam in hac vita inire licet*, *veritatis per nos ipsos inventio*, er nennt sein Werk bald *Ars inveniendi* bald *tentamen ingenuinae logicae ubi disseritur de methodo detegendi incognitas veritates.* Diese wahre Logik oder wahre Erfindungskunst ist ihm die eigentliche Philosophie und nur der ein wahrer Philosoph *(philosophus realis)* welcher nach ihr strebt, während die sonst so genannten Philosophen nur *philosophi verbales* seyen

oder höchstens nur eine historische Kenntniss von der Philosophie haben. Sie ist die allgemeinste und darum die wahre Grundwissenschaft, in welcher alle andern Wissenschaften wurzeln, sie die Wissenschaft welche den Menschen der Gottheit am ähnlichsten macht. Zwei Punkte sind es nun, welche in dieser allgemeinen Wissenschaftslehre — wir nennen sie absichtlich so, wie wir Leibnitz's *ars inveniendi* genannt hatten — besonders hervorgehoben werden müssen. Es ist erstlich der Anfangspunkt zu betrachten, welcher die ganze Basis derselben bildet, dann aber die Methode, welche Tschirnhausen befolgt wissen will. Was nun zuerst jenen betrifft, so stellt er sich in sofern auf denselben Punkt wie *Des Cartes*, als er die Sicherheit des Selbstbewusstseyns als den festen Punkt bezeichnet, von dem ausgegangen werden müsse. Dies wird von ihm in verschiedenen Weisen ausgesprochen. So sagt er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe, nachdem er behauptet hat, es müssten solche *principia* festgestellt werden, *quae absque ulla erroris suspicione vel rigorosissimo Sceptico indubia* seyen, dass das erste derselben sey: *Me variarum rerum conscium esse, quod principium primum et generale totius nostrae cognitionis est.* In einer andern Form spricht er dasselbe aus, wenn er sagt, das einzige Postulat welches er an den Leser stelle sey dieses, dass er dem *dictamen propriae conscientiae* nicht widerspreche, wie er sagt *ne sibi ipsi videatur injuriam facere.* Noch anders drückt er sich aus, wo er den ganzen Gang seines Werks

recapitulirt: Er sagt, diejenigen hätten nicht Unrecht, welche sagten, dass man die Philosophie auf Erfahrungen gründen müsse. Nur hätten sie hinzufügen müssen, dass dies diejenigen Erfahrungen seyn müssten, welche man in jedem Augenblicke anstellen, die Experimente die man stets ohne Kosten machen könne, nämlich die Beobachtungen unserer selbst. Sobald wir nämlich uns selbst beobachten so sehen wir, dass das Sicherste, Gewisseste nichts Anderes ist als das, was wir Ich, Wissen, Bewusstseyn oder auch mit *Des Cartes* Denken nennen können. Dieses ist das, was jedem andern Wissen vorhergeht, und an dessen Existenz nicht einmal der übertriebenste Skeptiker zweifeln kann. Beobachtet man nun das Selbstbewusstseyn genauer, oder analysirt man, was darin enthalten ist, so ergeben sich folgende Thatsachen, die weil aus jener ersten abgeleitet, so sicher sind wie sie selbst, und gegen welche, wer nur gegen sich selbst ehrlich ist, Nichts wird einwenden können: 1) Ich habe ein Bewusstseyn von angenehmen und unangenehmen Affectionen, — dies ist ein feststehendes Axiom, an dem man nicht zweifeln kann. Auf diesem Axiom aber beruhen die Begriffe des Wohls und des Uebels und also die Wissenschaft, welche das Wohlseyn des Menschen und seine Glückseligkeit betrachtet, d. h. die Moralphilosophie. 2) Ein eben so entschiedenes und unzweifelhaftes Bewusstseyn habe ich darüber, dass ich Einiges begreifen kann, Anderes aber nicht. Dies kann Keiner leugnen, der nicht seinem eignen

Bewusstseyn widersprechen will. Auf dieses Axiom gründet sich unsere Unterscheidung des Wahren und Falschen und darum die eigentliche *philosophia prima* oder wahre Logik. 3) Endlich aber wird man eben so wenig leugnen können, denn unser Bewusstseyn sagt es uns, dass wir Eindrücke von Aussen bekommen, und Vorstellungen haben, bei welchen wir uns passiv verhalten. Dieses Axiom nun liegt dem zu Grunde, was wir über Erfahrung und empirisches Wissen zu sagen haben. Indem die Philosophie auf jene angeführten Thatsachen sich gründet, ist ihr Anfang, wenn man will, einer *a posteriori.* Jene Axiome bilden die Voraussetzung der Philosophie, und werden nicht von ihr deducirt, wie der Mathematiker auch nicht die vernünftige Natur des Menschen deducirt, sondern voraussetzt. Sobald aber diese Axiome festgestellt sind, hört auch das Verfahren *a posteriori* auf, aus ihnen allein muss Alles *a priori* abgeleitet werden. Diese Deduction ist beschlossen und also das System des Wissens abgeschlossen, wenn Alles, was in jenen Fundamental-Erfahrungen enthalten ist, erschöpft worden ist. Das Verhältniss zwischen dem Anfang und Ende des Systems drückt er deswegen so aus, dass er sagt es sey, wenn seiner Aufgabe genügt wurde *totus philosophiae circulus absque circulo (illum puta quem improbant Logici) absolutus*, oder er sagt auch: am Ende werde man zu jenen Grund-Erfahrungen zurückgekehrt seyn, indem man die ganze Natur des menschlichen Bewusstseyns entwickelt habe. 1).

Von diesem System der Wissenschaft hat nun *Tschirnhausen* nach seiner eignen Erklärung nur die Wurzel gegeben, die *philosophia prima.* (Von der *medicina corporis*, welche nach dem oben angegebenen Schema in den letzten Theil des Systems Wissenschaft gehört, sagt er selbst, sie beruhe mehr auf hypothetischen Voraussetzungen.) Diese seine „wahre Logik" ist näher zu betrachten. Die Darstellung derselben zerfällt in drei Theile, von welchen der zweite (*p.* 22—271) nicht nur an Ausdehnung sondern auch des Inhalts wegen der wichtigste ist, da der erste mehr nur eine Einleitung ist, und theils die Veranlassung zur Abfassung des Werks, theils die Wichtigkeit und Schwierigkeit eines solchen Unternehmens bespricht, der dritte wiederum nur sehr kurz (*p.* 272—296) die Frage behandelt: *in quo praecipuo objecto perscrutando vitam suaviter et cum maximo oblectamento consumere liceat?* —

Es handelt sich nun zuerst darum, ein Kriterium der Wahrheit zu finden, oder sich die Frage zu beantworten: was ist wahr und was ist falsch? Da sich die ganze *philosophia prima* an das (oben als zweites bezeichnete) Axiom anschliessen muss, dass wir Einiges begreifen, Andres aber nicht, so ist es nöthig erst deutlich zu machen, worin das Wesen des Begreifens *(concipere)* bestehe, denn daran, dass wir ein Vermögen zu begreifen *(intellectus)* haben, daran können wir nach jenem Axiom nicht zweifeln. Das Wesen nun des *concipere* wird fixirt im Gegensatz gegen das blosse *percipere*, und

zwar wird ihr Verhältniss so gefasst, dass das *concipere* eine wirkliche Thätigkeit, reine Activität des Geistes sey, während das *percipere* (Wahrnehmen) ein passives Verhalten involvire. Das Vermögen nun der Perception wird *imaginatio* genannt, während das der Conception *intellectus* ist. Bei dieser Bestimmung aber bleibt er nicht stehn, sondern sucht nun die specifische Natur dieser Thätigkeit auch näher zu bestimmen. Diese findet er nun darin, dass das Begreifen ein Zusammenfassen sey. Es ist deswegen ein grosser Unterschied, ob man etwas begreift, oder einen sogenannten Begriff von Etwas hat. Den letztern Ausdruck braucht man gewöhnlich für das blosse Bekanntseyn. Darum sagt er ausdrücklich, dass ein wirklicher Begriff immer etwas sage (nicht stumm sey), d. h. eine Behauptung (ein Urtheil) involvire, sey dies nun eine Bejahung oder eine Verneinung. Daher ist es auch möglich aus einem Begriff Etwas (d. h. ein Urtheil) zu folgern. Z. B. der Satz *ex nihilo nil fit* folgt in der That aus dem Begriff der Sache, denn da das Nichts kein Concept ist, ein Etwas aber wohl ein Begriff, so würde, wenn sichs anders verhielte aus einem *non conceptum* ein *conceptum* deducirt werden können. Begreifen ist also Zusammenfassen von Begriffen und das Vermögen dieses Zusammenfassens ist der *intellectus*. Dies bahnt nun einen Uebergang dazu ein (äusseres) Kriterium zu finden, wodurch man den *intellectus* von der *imaginatio* unterscheidet. Die Erfahrung lehrt uns nämlich, dass

wo wir etwas begriffen haben, wir es Andern durch Worte begreiflich machen, ja wie die Mathematik zeigt, ihre Einstimmung zu unsern Behauptungen erzwingen können, dagegen ist es uns ganz unmöglich eine Perception, z. B. die Empfindung einer Farbe ihnen beizubringen, ohne dass sie sie selbst schon haben. Es folgt daraus, dass das Vermögen der Conception bei Allen dasselbe ist, während die Imagination verschieden ist. Umgekehrt kann wieder geschlossen werden, dass überall wo wir dem Andern Etwas durch blosse Worte deutlich machen können, wir es begriffen, wo nicht, höchstens vorgestellt haben. Das Verhältniss beider Erkenntnissweisen bestimmt er dann auch so, dass das Unbegreifliche auch nicht vorstellbar sey, von dem Vorstellbaren dagegen könnten wir Einiges begreifen, Anderes nicht. An diese Bestimmungen nun über das Wesen des Begreifens schliesst sich die Behauptung welche die eigentliche Basis seiner *philosophia prima* bildet: den Maassstab des Wahren und Falschen trägt Jeder in sich selbst. Die Falschheit besteht nämlich nur in der Unbegreiflichkeit, Wahrheit darin, dass Etwas begriffen werden kann. Darum ist es ganz gleichviel ob wir sagen Etwas sey ein *non-ens*, oder unmöglich, oder es könne begriffen werden, wie auch *ens*, *possibile* und *quod concipi potest* Synonyma sind. Man muss nur hiebei immer den Unterschied festhalten zwischen dem *concipere* und der blossen Perception und Imagination. Er macht sich unter andern Einwänden auch den, den er selbst als den

skeptischen bezeichnet, dass wo man dies Kriterium anwendet, man doch nur von einer Wahrheit in unserm Begriffe sprechen könne, nicht aber von einer Wahrheit *absolutè* genommen. Er sagt gegen diesen Einwand erstlich, dass die genauere Untersuchung über die Wahrheit in unserm Begriffe und in der Sache eigentlich nicht hierher gehöre, dann aber versucht er zu zeigen, dass doch auch die Skeptiker, wenn sie Allem nur eine subjective Gewissheit und keine objective Wahrheit zuschreiben, einigen Erscheinungen den Character der Beständigkeit zuschrieben andern aber nicht, und also Wirkliches und Unwirkliches nur unter andern Namen unterschieden. Sie zeigten dadurch, dass sie sich selbst widersprechen, und also ihre Einwände nicht sehr zu fürchten sind. Ferner versucht er zu zeigen, dass wenn auch wirklich Alles, was wir begreifen nur subjective Vorstellungen wären, hinsichtlich des praktischen Verhaltens dies gar keinen Unterschied machte. Wenn er aber endlich, mehr auf den Einwand eingehend, immer hervorhebt das, was *concipi potest* sey auch in *rerum natura possibile*, das Gegentheil unmöglich, wenn er immer die *absurda* und die *possibilia* sich entgegen setzt, wenn er fortwährend sich auf die Mathematik und die Algebra insbesondre beruft, so sieht man deutlich, dass er hier von einer andern realen Wahrheit nicht spricht als von der, welche den reellen Grössen im Gegensatz gegen die imaginären zukommt. Daher er auch ganz entschieden, wo er die *absurda*

und die *mera possibilia* sich entgegenstellt, hinzusetzt *tertium non datur i. e. concipi nequit.* 2)

Mit diesem Kriterium der Wahrheit ist nun aber auch das eigentliche Fundament des Wissens gefunden, und eine Regel wodurch wir überhaupt Falsches und Wahres sondern können. Es liegt nämlich in jenem Princip enthalten, dass aus Wahrem nur Wahres, aus Falschem nur Falsches folgen kann: Wahr ist was begriffen ist, es kann nun in dem, was begreiflich ist nur solches enthalten seyn (und also daraus folgen), was auch begreiflich, d. h. wahr ist, und umgekehrt. Halten wir dies aber fest, so werden wir, wenn wir nur richtig deduciren, selbst wo wir von einer falschen Voraussetzung ausgegangen sind, sehr bald dazu kommen dies einzusehn, da nur Unbegreiflichkeiten daraus folgen würden. Es fragt sich nun weiter, worin die richtige Ableitung aus dem Princip besteht, oder welches die eigentlich philosophische Methode ist. Zunächst nennt Tschirnhausen, ziemlich unbestimmt, die Methode die richtige, in welcher wir nur solche Operationen anwenden, die wir selbst begreifen. Er sagt dann ferner es sey diejenige Methode, welche vom Einfachsten ausgehe und sich dann zum Complicirteren erhebe, und zeigt wie dies eben von der mathematischen Methode geleistet werde. Die Mathematik sey deswegen ein steter Fingerzeig für den Philosophirenden, darum seyen die Philosophen die etwas geleistet hätten, immer auch Mathematiker gewesen, zumal da über gewisse Gegenstände, die Natur z. B., ohne Mathe-

matik zu philosophiren ein lächerliches Unternehmen sey. Ohne Naturphilosophie aber gebe es wiederum keine Philosophie. — Der zweite Abschnitt im zweiten Theil der *Medicina mentis* hat nun die Aufgabe das Wesen der philosophischen Methode deutlich zu machen, er stellt sich die Frage, wie man, wenn nun jenes Princip einmal gefunden ist, bei seinen Untersuchungen immer auf dem rechten Wege bleibe. Es entsteht hier zuerst das Bedürfniss, da nur aus Begriffenem Neues abgeleitet werden kann, zuerst sich die ersten möglichen Begriffe zum Bewusstseyn zu bringen, welche die einfachsten sind, und aus welchen alle andern zusammengesetzt werden. Da, wie oben gezeigt, ein jeder wirkliche Begriff einen Satz enthält, so sind die primitiven Begriffe, als Sätze auszusprechen, es sind die Definitionen. Die Definition also einer Sache ist ihr Begriff oder das, was an ihr begriffen wird, und zwar was an ihr begriffen seyn muss, ehe man andere Eigenschaften derselben begreifen kann. Da der Begriff einer Sache Product der Thätigkeit ist, wodurch wir sie (ihre Bestimmungen) begreifen, so wird jede wahre Definition die Sache als Product darstellen oder ihre Genesis *(generatio)* enthalten müssen. Tschirnhausen legt auf diese Forderung ein grosses Gewicht. Er spottet der Philosophen, die sich mit dem *genus* und der specifischen Differenz begnügen, und sagt, dass diejenigen seiner Ansicht näher kämen, welche sagten, in der Definition müsste auch die *causa efficiens* der erklärten Sache angegeben seyn. Allein

auch mit diesen ist er nicht zufrieden, da sie in der Regel die *causa efficiens* nur empirisch aufnehmen, und nur angeben woraus das Erklärte etwa zufällig hervorgegangen sey. Er verlangt mehr. Er will dass diejenigen Requisite angegeben werden, durch deren Zusammentreffen die erklärte Sache mit Nothwendigkeit in Wirklichkeit treten müsse. Dies ist der Grund warum er verlangt jene Requisite sollten *a priori* als solche erkannt werden, und warum er nicht genau sondert die (subjective) *generatio* des Begriffs in uns, von der objectiven *generatio* des Begriffs, der das Wesen des Gegenstandes ist. Eine richtige Definition eines Zustandes würde darum die seyn, welche zugleich enthielte, unter welchen Umständen dieser Zustand eintreten muss. (Das Beispiel dessen er sich bedient, ist auch noch dadurch interessant geworden, weil es dazu gedient hat, seine Meinung falsch zu verstehn: Er sagt nämlich: Wenn wir eine richtige Definition des Lachens hätten, so müsste, sobald nur gegeben wäre, was jene Definition als Requisite für das Eintreten des Lachens bestimmt, das Lachen selbst eintreten. Wer daher die Requisite des Lachens weiss, d. h. seine richtige Definition kennt, der kann leicht Lachen erregen. Dieses würde z. B. nach ihm der erreichen, welcher erzählte, er habe Etwas gethan, wovon er weiss, dass es gegen alle Gewohnheit und gesunde Vernunft ist. Ungewöhnliches, Vernunftwidriges erregt nämlich Lachen oder ist Requisit seiner Entstehung. — Dies haben nun Tennemann

u. A. so verstanden als sagte er, die Definition des Lachens müsse Lachen erregen. Lachen erregend finde ich hier nur — die Uebersetzung.) Enthält aber die Definition so die eigentliche Genesis des Definirten, so kann sie natürlich einem Zweifel an der Möglichkeit desselben keinen Raum mehr lassen, denn dieser Zweifel wäre nur ein Zweifel ob, was man begriffen habe, auch begreiflich sey. Die erste Aufgabe des Logikers ist also die allereinfachsten Definitionen und, da diese nicht anders gegeben werden können, ihre Requisite aufzusuchen, d. h. dasjenige mit dessen Gesetztseyn auch das *definitum* gesetzt ist. Um dies aber zu können, bedarf es einer Classification der primitiven Begriffe. Zu diesen kommt man, wenn man zunächst die Begriffe, die wir haben, ins Auge fasst, und dann zusieht wie sie sich von einander unterscheiden und in diesem Trennen so weit fortschreitet bis man auf Begriffe kommt, welche eine so verschiedne Genesis haben, dass man sie ganz verschiednen Classen zutheilen muss. Bei dieser Analyse finden wir nun, dass wir erstlich solche Gedanken haben, welche uns auch wider unsern Willen kommen, so dass wir uns dabei passiv verhalten, die Gegenstände nun dieser blossen Perceptionen nennen wir vorgestellte *(imaginabilia* oder auch *phantasmata)*, zu welchen u. a. auch die sinnlichen Gegenstände gehören. Mit ihnen hat es die Imagination zu thun. Zweitens haben wir Gedanken die wir, was ihre *generatio* betrifft, durch unsre eigne Thätigkeit hervorbringen, die also

wirkliche Begriffe sind, die aber das Eigenthümliche haben, dass man sie auf verschiedene Weise entstehen lassen kann (z. B. den Triangel durch Halbiren eines Quadrats, oder durch Bewegung zweier Punkte u. s. w.), diese Begriffe, deren abstracten Character wir sehr wohl erkennen, indem wir ihnen keine Existenz ausser unsern Gedanken zuschreiben, sind die mathematischen. Es sind dies die Gegenstände welche *rationalia* genannt werden; mit ihnen hat es der Verstand *(ratio)* zu thun. Drittens haben wir Gedanken, die eben wie die zuletzt genannten Begriffe sind, aber nicht, wie jene, beliebig von uns gemacht werden können, sondern ihre eigenthümliche Genesis haben, welche wir mit machen, indem wir sie denken. Es sind dies diejenigen Begriffe, bei denen wir zugleich wissen, dass ihnen wirkliche Gegenstände correspondiren, da wir einen solchen Begriff nur haben können indem wir den Gegenstand alle andern Gegenstände ausschliessend denken. (Diese Sprödigkeit gegen einander haben die mathematischen Begriffe nicht). Diese Gegenstände sind die, welche *realia* genannt werden oder auch *physica*, sie sind der Gegenstand der reinen Vernunft (des *purus intellectus.)* Es gibt also dreierlei Arten von Gedanken, solche welche die *imaginabilia*, solche die die *rationalia*, endlich solche welche die *realia* zu ihrem Gegenstande haben. Je nachdem nun der zu definirende Gegenstand einer oder der andern Classe angehört, werden auch die Requisite seiner Definition verschieden seyn, oder

auch das was die Elemente derselben genannt wird. Die verschiedenen Combinationen dieser Elemente geben die verschiedenen Definitionen. Alles Sinnliche entsteht nun nur wo Flüssiges und Hartes gegeben ist, dies sind darum die Elemente für die Definitionen dieser Classe der *imaginabilia*. Für die *rationalia* sind die Elemente der Punkt, die gerade und die krumme Linie. Endlich für die *realia* die Materie die zusammenhaltende Bewegung (die sogenannte Ruhe, eine eigentliche Ruhe gibt es nicht) und die trennende Bewegung (was man gewöhnlich Bewegung nennt). Die möglichen Combinationen dieser Elemente sollen nun die Grundbegriffe oder Fundamentaldefinitionen geben. Für diese Combinationen nun stellt er folgende Regel auf, dass immer eines (oder einige) dieser Elemente als fest, das andere (oder andre) als beweglich genommen werde. Diese etwas undeutliche Forderung sucht er näher zu bestimmen. Wo er aber in das Detail geht, und Beispiele solcher Definitionen gibt, sind dies immer nur mathematische; so zeigt er, dass die Kreislinie nur sey eine, durch Drehung einer Geraden um einen (festen) Punkt entstandne Curve. (Punkt und Linie sind hier die Elemente.) Er sagt nur ganz kurz ähnlich würden sich die Elemente in allen Definitionen verhalten, wobei er an den Aristotelischen Gedanken erinnert, dass alles Werden Bewegung sey oder sie voraussetze. Bei diesen Definitionen aber befriedigt er sich nicht damit, nur einzelne aufzustellen, sondern er sucht dabei zugleich einer andern

Forderung nachzukommen, die er hinsichtlich der Definitionen sich gestellt hat: Es sollen nämlich im methodischen Fortgange die Definitionen in gehöriger Ordnung dargestellt werden, d. h. so, dass immer diejenigen später kommen, welche eine andere voraussetzen oder auf diese reducirt werden können. So stellt er denn eine Stufenfolge immer mehr complicirter Curven auf, beginnt mit dem Kreise, geht dann zur Ellipse über, die er sich entstehend denkt indem die Enden eines Fadens an die beiden Brennpunkte befestigt sind, und von der er zeigt, sie werde auf den Kreis zurückgeführt, indem man die beiden *foci* zusammenfallen lasse u. s. w. Dass die Tafel dieser Definitionen erschöpfend ist, wird dadurch gezeigt werden müssen, dass man entweder durch den unvermeidlichen Prozess ins Endlose, oder durch eine andre *demonstr. ad impossibile* zeigt dass es keine andre als diese geben könne.

Die Definitionen sind aber nicht das, wobei man stehen bleiben muss, sondern von eben solcher Wichtigkeit sind für das System der Wissenschaft die Axiome. Unter diesen versteht Tschirnhausen diejenigen Sätze, die sich aus der Analyse einer Definition ergeben, indem sie die nothwendigen Verhältnisse ihrer Elemente angeben. So zeigt er, dass aus der oben aufgestellten Definition des Kreises sich das Axiom ergebe, dass die Radien gleich seyen u. s. w., und versucht dann auch aus dem Begriff der Quantität und der Gleichheit die drei Axiome abzuleiten, worauf die Algebra beruhe, und bemerkt dann, dass je

complicirter eine Definition (oder ihre Genesis) sey, um so weniger sich die Zahl der daraus abzuleitenden Axiome bestimmen lasse. Entstanden aus der Analyse der Definitionen die Axiome, so sind von diesen unterschieden die Theoreme. Diese sind das Resultat von der Verbindung mehrerer Definitionen. In dieser Verbindung nämlich geschieht es, dass bis dahin getrennte Elemente mit einander in Verbindung treten und daraus ein neues Mögliches, eine neue Definition, kurz eine neue Wahrheit entsteht. Auch hier gibt er die Regel, dass man von den einfachern zu den zusammengesetztern übergehen solle, indem man zuerst wenige und einfache, dann mehrere und complicirtere Definitionen verbinde. Nachdem er dann noch den Begriff der Aufgaben erörtert und die Lösung einiger mechanischen Probleme gegeben, nachdem er dann ferner eine Parallele gezogen hat zwischen dem, was seine Methodenlehre sagt und den Regeln welche *Des Cartes* gegeben hatte, schliesst er, auf den ganzen Gang zurücksehend, damit, dass in dem Gesagten angegeben sey, auf welche Weise wir durch uns selbst zu immer neuen Wahrheiten kommen können. — Von viel geringerem Interesse ist nun, was Tschirnhausen dem bisher Dargelegten hinzufügt, die praktischen Folgerungen. Er bahnt sich den Uebergang dazu durch die Bemerkung, dass es nicht genug sey, den Weg zu wissen, es bedürfe auch der Anweisung wie man auf die leichteste Weise das Ziel erreiche, und so gibt er denn einmal an, welches die Hinder-

nisse sind, die sich dem richtigen Denken entgegenstellen, untersucht zweitens worin die hindernden Irrthümer ihren Grund haben, und gibt drittens die Mittel an, welche gegen sie angewandt werden. Bemerkenswerth ist hier besonders dies, dass der Ursprung des Irrthums nicht in die Vernunft gesetzt wird, sondern in die Imagination, und zwar insbesondere darein, dass wir verwechseln was wir begriffen und was nur uns vorgestellt haben. Er weist dies in einzelnen Fällen nach, wieder vorzugsweise im mathematischen Gebiet, namentlich dort wo es sich um unendlich kleine Grössen handelt. Im Uebrigen sind hier gute praktische Bemerkungen über Unterricht in der Mathematik, Sprachen u. s. f. gegeben. 4).

Gehn wir nun zum Schluss zum dritten Theil des Tschirnhausenschen Werks über (*p.* 272—296), so sucht dieser einen Ueberblick zu geben über den ganzen Inhalt des Systems der Wissenschaft. Es schliesst sich diese Uebersicht, wie nicht anders zu erwarten war, an das bisher Gesagte an. Die Betrachtung der blossen *rationalia* gibt die Mathematik, die Betrachtung der *realia* dagegen ist die Aufgabe der Naturphilosophie oder Physik. In dem Studium derselben ist es eben sowol das *rationale* als das *imaginabile* als das *reale* womit man sich beschäftigt, denn unter der Physik ist zu verstehn die Wissenschaft des Universums, die durch ihr mathematisches Element eben so sehr *a priori*

als durch ihr empirisches *a posteriori* verfährt. Sie hat deswegen dieselbe Sicherheit wie die Mathematik, und dann doch nicht den abstracten Character derselben, welchen diese selbst eingesteht, indem sie ihre Zuflucht zu Figuren, d. h. *imaginabilibus* nimmt. Die Physik hat die höchste Dignität unter den Wissenschaften, denn alle Gegenstände womit es Ethik, Oeconomie, Medicin, kurz alle übrigen Wissenschaften zu thun haben, sind auch ihre Gegenstände. Sogar die Kenntniss unser selbst fällt in ihr Bereich. Aus ihr lassen sich daher alle Wissenschaften ableiten. Sie ist ferner darin allen andern Wissenschaften vorzuziehn, weil die letztern nur unsere Gedanken oder doch nur die Beziehung der Gegenstände auf uns betrachten, — also menschliche Wissenschaften sind, während die Physik indem sie die objective Beschaffenheit der Dinge und die ewigen Gesetze betrachtet nach welchen Gott dieselbe geschaffen die göttliche genannt werden kann. Für beide aber, für die Mathematik wie für die Naturphilosophie bildet die *ars inveniendi* die Grundlage und so kann er am Schluss seines Werks folgende Uebersicht des ganzen Systems der Wissenschaft geben: die Philosophie oder die Erfindungskunst gleicht einem Baum, an dem Wurzel, Stamm und die fruchttragenden Zweige unterschieden sind. Die Wurzel sind die ganz allgemeinen Lehren der Erfindungskunst, den Stamm derselben bilden die mehr besondern Lehren über die *imaginabilia*, *rationalia* und *realia*, endlich die Zweige werden gebildet durch die einzelnen

Lehren der Erfindungskunst, welche sich auf die Ethik, die die Gesundheit der Seele zu befördern sucht, beziehn, so wie auf die Medicin oder die Anweisung die Gesundheit des Körpers zu befördern, und endlich die Mechanik oder die Anweisung die Macht beider über die Natur zu erheben. In allen diesen Theilen, fährt er fort, wiederholt sich gewissermassen derselbe Inhalt. Denn wie in der Wurzel eben so wie im Stamm und den Zweigen sich Dreierlei unterscheiden lässt, das Mark, das Holz und die Rinde, so wird in der ganzen Philosophie nur von den drei Gegenständen alles Denkens gehandelt, den *imaginabilibus*, *mathematicis* und *realibus*, in der Wurzel am unvollkommensten, vollkommner im Stamm, am vollständigsten bei den Zweigen. Ein gewisses Schwanken ist bei diesem Gleichniss nicht zu verkennen. Denn unmittelbar darauf sagt er, er habe in seinem Werk, das doch nach seiner frühern Erklärung die ganze *philosophia prima* oder *ars inveniendi* enthalten sollte, eben nur die Wurzeln gegeben, so dass er den Leser ungewiss lässt, ob er — was ich für wahrscheinlicher halte und worin mich auch dies bestärkt, dass Tschirnhausen selbst einmal zu Wolff gesagt hat, er werde in dem zweiten *tomo* die gegebnen Regeln auf (nur) die Mathematik appliciren, im dritten (nur) auf die Physik. Ueber diesen werde man erstaunen — in diesem Vergleich das Wort *ars inveniendi* in einem weitern Sinn nimmt, so dass darunter Mathematik und Naturphilosophie mit befasst sind, oder ob (worauf freilich der Titel

auch deuten konnte) diesem allgemeinen Theil der Logik noch ein besonderer folgen sollte. 5).

Aus dem bisher dargestellten ergibt sich, dass die eigentliche Bedeutung welche Tschirnhausen für die Geschichte der Philosophie hat, darin besteht die Forderung einer mathematischen Behandlung ausgesprochen zu haben. In wie weit er in den Schriften, die er vor seinem Tode verbrannt hat, auch in materieller Hinsicht die Philosophie gefördert hat, ist nicht zu entscheiden. Factisch ist er hinsichtlich der Methode für Wolff der Anstoss geworden, die Philosophie in formeller Hinsicht zu dem zu machen, was Tschirnhausen von ihr erwartet hatte.

Wolff und seine Schule.

§. 18.

Christian Wolff's Leben [1]).

Christian Wolff wurde am 24. Januar 1679 in Breslau geboren. Er war der Sohn eines Lohgerbers,

---

1) Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie, zum Gebrauche seiner Zuhörer von *Carl Günther Ludovici etc.* Lpz. 1735. u. öfter.

(*Baumeister*) *Vita fata et scripta Christiani Wolfii philosophi. Lips. et Vratisl.* 1739. Für *Baumeister* schrieb Wolff selbst einige Notizen über sein Leben auf, welche in einer Umarbeitung dieses Werks benutzt werden sollten, diese kam nicht heraus, wohl aber benutzte jene Notizen:

Gottsched: Historische Lobschrift des Weiland Hoch- und Wohlgebornen Herrn Herrn Christians des H. R. R. Freiherrn von Wolff etc. Halle 1755. 4.

der übrigens selbst nur wider seinen Willen die gelehrte Laufbahn verlassen hatte, und im Stande war dem Sohn, den er durch ein Gelübde noch vor dessen Geburt zum Studiren bestimmt hatte, den ersten Unterricht selbst zu ertheilen. In seinem achten Jahr kam er aufs Marien Magdalenen Gymnasium, auf welchem er blieb bis er die Universität bezog. Die verschiedene Tendenz seiner Lehrer wurde für seinen Bildungsgang bedeutend: Gryphius machte sich über die Philosophie lustig, während Pohl und Neumann immer darauf hinwiesen, dass es noch eine andere Philosophie als die scholastische gebe. Sie wiesen ihn auf die Schriften des Cartesius und auf Tschirnhausens *Medicina mentis* hin. Nach beiden sehnte er sich schon auf der Schule, beide aber konnte er nirgends haben. Aehnlich ging es ihm mit der Mathematik und namentlich der Algebra, wo er auf sehr untergeordnete Bücher angewiesen war. Dennoch hoffte er von der Mathematik auch für andere Disciplinen, namentlich die Theologie, sehr viel. Neumann dogmatisirte in seinen Predigten sehr und verband damit eine Polemik gegen die Katholiken, dies, und sein häufiges Zusammentreffen mit Studirenden dieser Confession liess Wolff um ihnen im

---

In neurer Zeit erschien:

Kluge (*Dr.* F. W.) Christian von Wolff der Philosoph, ein biographisches Denkmal. Breslau 1831. 4., und

Heinr. Wuttke: Christian Wolffs eigne Lebensbeschreibung, mit einer Abhandlung über Wolff. Leipzig 1841. (Es ist dies die oben bei Baumeisters Werk erwähnte Autobiographie.)

Disputiren überlegen zu seyn, die scholastische Philosophie fleissig studiren, die er trotz dem, dass sie ihm nicht genügte, gut inne hatte. Die Bemerkung aber, dass diese Disputationen zu keinem Ende führten, zugleich mit der Versicherung seiner Lehrer, die Mathematik habe eine zwingende Evidenz, so ward er, wie er selbst sagt, „begierig die Mathematik *methodi gratia* zu erlernen, um mich zu befleissigen, die Theologie auf unwidersprechliche Gewissheit zu bringen." So war es denn, obgleich er den Plan Geistlicher zu werden nicht aufgab, besonders das Verlangen Mathematik und Physik unter Hamberger zu studiren, was ihn im Jahre 1699 nach Jena brachte. Er ward in diesem Verlangen um so mehr bestärkt, als ihm in den theologischen Vorlesungen nicht mehr geboten ward als er ohnedies wusste. In der Philosophie wurden gleichzeitig Hebenstreit, ein Anhänger, und Treuner, ein Gegner der scholastischen Philosophie seine Lehrer, viel wichtiger aber ward für ihn das Studium des Tschirnhausenschen Werkes, so wie der naturrechtlichen Sachen des Grotius und Pufendorf. Bei dem erstern erschien ihm Vieles unbestimmt, namentlich der Begriff des *concipere*, den er zu erklären suchte durch *cogitationes mutuo se ponentes*, während *cogitationes mutuo se tollentes concipi non possunt*, so dass er also an die Stelle der blossen Vereinbarkeit (Möglichkeit) die Untrennbarkeit (Nothwendigkeit) setzte; eine Unterredung die er über diese Gegenstände mit Tschirnhausen hatte, gab ihm zwar wenig Aufklä-

rung, erwarb ihm aber die hohe Achtung desselben, und durch seine Recommendation die vieler Gelehrten. Im Jahre 1702 begab sich Wolff nach Leipzig, um sich examiniren zu lassen, da er die Absicht hatte, Magister zu werden, und dann als Lehrer der Mathematik in Leipzig aufzutreten. Seine Promotion fand am 13. Jan. 1703 statt; er vertheidigte bei ihr seine Dissertation über praktische Philosophie [2]), welche eben so wie die Thesen es zeigten wie sehr er noch dem Standpunkt der Cartesianer nahe stand. Von dieser Zeit her hat erst sein Verhältniss zu Leibnitz angefangen. Dieser empfahl ihm das Studium des Systems der prästabilirten Harmonie, dem sich Wolff von da ab mit Eifer hingab, und als dessen Anhänger er seit dem Jahre 1705 erscheint. Ausser den mathematischen Vorlesungen hielt er auch philosophische, in welchen er hinsichtlich des logischen Theils sich zuerst sehr an Tschirnhausens *medicina mentis* anschloss, während er in der Moral und Politik seinen eignen Weg einschlug. Obgleich er mit vielem Glück docirt, auch noch zwei Dissertationen [3]) *pro loco* vertheidigt hat, so hat er doch, weil keine Vacanz in seiner Nation eintrat, „niemahlen den *dignitatem assessoris in facultate philosophica* erhalten." Im Jahre 1706 er-

---

2) *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta. Lips.* 1703. 4.

3) *Dissertatio de rotis dentatis* 1703. 4. und *Dissertatio algebraica de algorithmo infinitesimali differentiali* 1704. 4.

hielt er eine Vocation nach Giessen; der Einfall der Schweden in Sachsen machte den Aufenthalt in Leipzig in jeder Art bedenklich, und so nahm er den Ruf an. Die Abwesenheit des Landgrafen von Darmstadt verzögerte die Bestallung, und während der Zeit liess Wolff sich bereden, die Giessner Vocation zurückzuweisen und die Professur der Mathematik in Halle anzunehmen. In den ersten Jahren hielt er auch nur mathematische Vorlesungen; als aber der berühmte Hoffmann als Leibarzt des Königs nach Berlin ging, übernahm er auch die Vorlesungen über die Physik und an diese schlossen sich dann Vorlesungen über andere Theile der Philosophie an. Auch datirt sich von da her seine Wirksamkeit als Schriftsteller im philosophischen Gebiet. Den Anfang machte er hier mit der Logik, welche zuerst deutsch herauskam [4]), obgleich der erste Entwurf dazu lateinisch verfasst worden ist. Dass er, gleich Thomasius, in deutscher Sprache, dass er dabei frei und in ungezwungner Weise vortrug, dass er sich die grösste Mühe gab deutlich und fasslich seine Lehre vorzutragen, dabei seine wiederholten Versicherungen, dass die Wahrheiten der Religion sich vor der Vernunft rechtfertigen liessen: alles dies bewirkte einen ausserordentlichen Zulauf zu seinen Vorlesungen. Bald ward sein Name auch in einem weitern Kreise

---

4) Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniss der Wahrheit. Halle 1712. 8. Achte Aufl. 1736.

bekannt, und verschiedene Aufforderungen ergingen an ihn, hinsichtlich dessen, was er lehrte, der Welt Nachricht zu geben. Sie waren mit die Veranlassung zur Herausgabe eines Werks, in welchem, ob es gleich einen mehr historischen Character hat, doch eigentlich eine encyclopädische Uebersicht seines Systems enthalten ist [5]). Er war in dieser Zeit Mitglied der *Royal society* in London und der Akademie zu Berlin geworden. Sehr früh aber entstanden auch die Misshelligkeiten mit den hallischen Theologen, welche auf das Schicksal Wolff's einen so bedeutenden Einfluss gezeigt haben. Im Jahr 1710 war Joachim Lange, bisher Rector am Friedrich-Wilhelms Gymnasium in Berlin, als Professor der Theologie nach Halle gekommen, ein Mann in welchem sich ein starrer Orthodoxismus mit Hinneigung zu den Ansichten einer *Bourignon*, eines *Poiret* u. A. paarte, und dem es ein feststehendes Axiom war, dass die Vernunft sich den kirchlichen und geltenden theologischen Bestimmungen zu subordiniren habe, und der eben deshalb mit dem Wolff'schen Standpunkt sich nicht befreunden konnte. Eben so wenig konnte es der fromme A. H. Francke, welchem — wie sich ein solches Verhältniss sehr häufig findet — der starrsystematische Lange in wissenschaftlichen Dingen bald zur grössten Autorität ward, welcher er nach seiner Meinung sich unter-

---

5) *Ratio praelectionum Wolfianarum in Mathesin et philosophiam universam. Hal.* 1718. 8.

zuordnen hatte. So trat denn auch bei den Streitigkeiten mit Wolff Lange immer in den Vordergrund. Man thut ihm gewiss Unrecht, wenn man nur persönliche Gründe, wie die Abnahme der Frequenz in seinen Vorlesungen u. s. w. ihn bestimmen lässt. Bereits im Jahre 1712, wo dieselben am Meisten in Flor standen, warnte er die Studirenden unter der Hand vor dem Besuch der Wolff'schen Vorlesungen, und gab ihnen zu verstehn, dass dieselben vom wahren Glauben abführten. Es war das gewiss seine feste Ueberzeugung. Nachher hat sich dann freilich Vieles hineingemischt was der Sache diesen objectiven Character nahm. Wolff nahm sichs nicht übel auf seinem Katheder sich über manche abgeschmackte Predigt lustig zu machen, und rügte die Art, ohne sorgfältige Vorbereitung auf die Kanzel zu gehn. Eben so fehlte es nicht, dass bei Erörterung der Punkte in welchen er von der Ansicht der Hallischen Theologen abwich, obgleich er diese nie nannte, Manches gesagt ward, wobei die Beziehung leicht zu finden war. Zwischenträgereien fehlten denn auch damals nicht, und thaten ihr Bestes. Sogenannte eifrige Schüler von Lange und Francke erzählten ihren Lehrern, was sie bei Wolff im Collegio gehört hätten oder theilten ihnen Nachschriften mit; Francke bekennt ganz offen, dass er sich von den Zuhörern desselben habe geben lassen, was sie bei Wolff nachgeschrieben hatten, ein Verfahren welches, da doch die Absicht des Lernens nicht vorausgesetzt werden kann, eben nicht lobenswerth ist. So entstand denn

bei den Theologen immer mehr der Wunsch, dass Wolff genöthigt würde seine philosophischen Vorlesungen einzustellen und sich nur auf die mathematischen zu beschränken. Endlich im Jahre 1721 brach der Kampf offen aus. Am 12. Juli gab Wolff das Prorectorat an Lange ab, und hielt bei dieser Gelegenheit eine Rede über die Moral der Chinesen, in welcher er den Confucius sehr rühmte, und zugleich bekannte, in vielen Punkten mit ihm übereinzustimmen. Gleich am folgenden Tage hielt der Senior der theologischen Facultät Justus Breithaupt eine Predigt gegen ihn, Francke aber, der Decan derselben, bat sich in ihrem Namen das MS. der Rede aus. Wolff verweigerte dasselbe in einem Brief, der um so verletzender wurde als er darin Francke seine Heterodoxie hinsichtlich einiger Dogmen vorrückte. Die Demonstration der Studirenden, welche Wolff mit einem Vivat beehrten, während „der alte Schulmajor“ verspottet ward, mag auch nicht dazu beigetragen haben, Lange versöhnlicher zu stimmen, — kurz die theologische Facultät suchte um die Einsetzung einer Königlichen Commission nach, welche die Irrlehren Wolff's einer Prüfung unterwerfe. Der Zweck dieser Petition ward nicht erreicht, indem das Urtheil der Commission zu Gunsten Wolff's ausfiel. Dagegen fiel in Halle etwas vor, was in seinen Folgen für Wolff sehr verderblich wurde, weil es nicht nur Lange sehr verletzte, sondern auch alle andern Professoren mit Recht gegen Wolff sehr aufbrachte: bereits im Jahre 1721 hatte Wolff als Decan

der philosophischen Facultät seinem Schüler dem *M.* Thümmig die Adjunctur in derselben verschafft, und damit Lange der ihn darum für seinen Sohn angegangen hatte, sehr gekränkt. Als nun im J. 1722 Thümmig ausserordentlicher Professor ward, gleichfalls auf Fürsprache Wolff's, erzürnte er dadurch, dass er dies durch Einwirkung auf den Hof gegen den Willen der meisten Collegen durchgesetzt hatte, diese, durch den dem Thümmig gegebnen Vorzug aber einen andern jungen Docenten, den *M.* Strähler, der bis dahin über Wolff's Metaphysik gelesen hatte. Dieser schloss sich itzt sehr an Lange an. Diese Facta sind constatirt. Es wäre aber übereilt, mit Wolff's enthusiastischen Verehrern, z. B. Hartmann, zu behaupten, nur jene Kränkung und die Anreizung Lange's hätten ihn bewogen gegen Wolff zu schreiben. Genug er that es, indem er eine „Prüfung der vern. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, u. s. w.“ herausgab. Wolff begnügte sich nicht damit, über diese Schrift zu spotten, sondern forderte in einem Schreiben vom 8. März 1723, welches sehr gereizt abgefasst ist, den Prorector zur Ahndung dieses „höchst strafbaren Frevels“ auf, indem er sich auf einen Königlichen Befehl berief der Angriffe gegen ordentliche Professoren selbst Professoren untersage. Damit nicht zufrieden wandte er sich an die Regierung in Magdeburg und forderte eine fiscalische Untersuchung, ein Verfahren wogegen der gesammte Senat Protest einlegte, weil er durch die Einmischung der Regierung die Rechte

der Universität gekränkt. Während von Seiten der Universität Strählern Mässigung anempfohlen wurde, erlangte Wolff vom Hofe ein Rescript, in welchem Strählern bei Verlust der Magisterwürde und ansehnlicher Geldstrafe Stillschweigen auferlegt ward. Auch den Professoren war unter ähnlicher Androhung untersagt, des Streites weiter zu gedenken. Wolff konnte sich also eigentlich nicht beklagen, wenn auch seine Gegner den Weg einschlugen, den er ihnen gewiesen hatte. Dies Mal waren sie schlauer. Zuerst suchten sie auch die übrigen Collegen ihrer Sache zu gewinnen. Mit dem „Bedenken“ welches die theologische Facultät nach Berlin schickte, ging gleichzeitig nach Langens Behauptung „eines von dem Herrn *Decano* und andern *Membris* der löblichen *Philosophischen* Facultät“, das in ganz ähnlichem Sinne abgefasst war, dahin ab. Da aber eine Commission, die wieder in Berlin niedergesetzt wurde, keinen bessern Erfolg zu versprechen schien, als die erstere, so ward versucht, den König mit Misstraun gegen die Wolff'sche Lehre zu erfüllen. Gundling, der die traurige Rolle eines lustigen Rathes bei Hofe spielte, schien kein zu schlechtes Mittel für eine Sache die man für gut hielt! Freilich, was darauf erfolgte, hatte Niemand erwartet, geschweige denn gehofft; ihr Schreck war so gross, dass Lange als die Katastrophe erfolgte für drei Tage Schlaf und Appetit verlor. Am 13. November traf nämlich in Halle eine Cabinetsordre vom 8. November ein, durch welche Wolff, weil seine Lehren der im göttlichen Worte

geoffenbarten Lehre entgegenstünden, „seiner Profession gänzlich entsetzet seyn", auch demselben angedeutet werden solle, „dass er binnen 48 Stunden nach Empfang dieser Ordre die Stadt Halle und alle unsere übrige Königliche Lande bei Strafe des Stranges räumen solle." (Zugleich ward Thümmig seiner Professur entsetzt, und ein ausserordentlicher Professor der Physik Fischer in Königsberg, ein Vertheidiger Wolff's, aus den Königlichen Landen verbannt.) Noch an demselben Tage verliess Wolff Halle, und das Königreich. Er übernachtete in Passendorf auf Sächsischem Gebiet. Hier empfing er noch zuletzt die Besuche seiner Anhänger — fast die ganze Stadt wollte ihn noch sehn, und reiste dann weiter. Das Ziel seiner Reise war ihm dadurch bestimmt, dass er bereits vor der Katastrophe eine Vocation nach Marburg erhalten, und dieselbe noch nicht abgelehnt hatte, als seine Verweisung erfolgte. Er begab sich zuerst nach Cassel um den Landgrafen zu fragen ob unter den obwaltenden Umständen die Vocation nicht etwa zurückgenommen werden würde, indess beruhigte dieser ihn darüber vollkommen. Ueberhaupt war das Interesse für ihn überall noch reger geworden als früher, und noch während seines Aufenthalts in Cassel erhielt er die Aufforderung sowol nach Leipzig als auch nach Holland zu kommen. Er blieb dabei nach Marburg zu gehn, obgleich er sich vornahm nach Verlauf von drei Jahren diese Universität mit der Leipziger zu vertauschen, was er nachher, weil es ihm in Marburg wohl gefiel,

eben so ablehnte, wie die wiederholten Aufforderungen Peters des Grossen, nach Petersburg zu kommen. Zeigten sich ihm die Fürsten günstig, so erfuhr er dagegen desto mehr Feindseligkeiten von Seiten der Gelehrten, namentlich der Theologen. Die Tübinger wie die Jenaer theologische Facultät erklärten sich ganz im Sinne der Hallischen. Die Universität Upsala that ein Gleiches. In Sachsen arbeitete Löscher fortwährend gegen ihn, und eine Menge von Schriften erschienen gegen ihn. (Hartmann führt deren 126 an, und gibt ihre Titel an, die bis zum J. 1737 erschienen sind.) Auch die Marburger Professoren protestirten gegen ihn, und der Landgraf Carl musste durch starke Drohungen ihm Ruhe verschaffen. Hier in Marburg entwickelte er nun eine grosse schriftstellerische Thätigkeit. Ausser den bereits genannten Werken sind von denen, die er vor seiner Vertreibung herausgab, besonders zu nennen seine deutsche Metaphysik [6]), welche besonders bei den Anschuldigungen seiner Gegner angeführt wurde, so wie seine deutsche Moral und Politik [7]), dann seiner

---

6) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch aller Dinge überhaupt, den Liebhabern der Wissenschaft mitgetheilt u. s. w. 1719. 2te Aufl. 1722. 8.

7) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wissenschaft mitgetheilt u. s. w. 4te Aufl. Frkf. u. Lpz. 1733. 8.

Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen u. s. w. Halle 1721. 8.

Naturlehre erster Theil [8]). Hierzu kamen mehrere kleinere Schriften, welche auf seine Streitigkeiten Bezug hatten; diesen Gegenstand betreffen auch einige Schriften, welche er im Anfange seines Aufenthalts in Marburg verfasste. Unter diesen sind einige gegen den Jenaer Buddeus gerichtet, dem Wolff es nicht verzeihen konnte eine Erklärung im Sinne der Hallischen Theologen abgegeben zu haben, welche im Druck erschien, Lange sagt, er wisse nicht wie; die Wolffianer: weil er sie zu seiner Rechtfertigung habe drucken lassen. (Buddeus war selbst so unzufrieden damit, dass er die Exemplare in Jena confisciren liess, war aber doch genöthigt, um seine etwas zweideutige Rolle zu verdecken, sie nachher selbst zu ediren.) Nachher wandte er sich mehr auf streng systematische Werke. Der zweite und dritte Theil seiner Naturlehre [9]), eine andre deutsche Schrift [10]), von der ungefähr dasselbe gilt was von der Anm. 5. erwähnten gesagt wurde. Dann ging er zur ausführlichern Bearbeitung seines Systems in lateinischer Sprache über. Die Logik, die Ontologie,

---

8) Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur u. s. w. Halle 1723. 2te Aufl. 1725. 8.

9) Vernünftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile der Menschen, Thiere und Pflanzen u. s. w. Frkf. u. Lpz. 1725. 8.

Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge u. s. w. Frkf. u. Lpz. 1724. 8. 2te Aufl. 1726. 8.

10) Ausführliche Nachricht von seinen eignen Schriften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Weltweisheit herausgegeben u. s. w. Frkf. 1726. 2te Aufl. 1733. 8.

die Kosmologie, die empirische Psychologie erschienen in den Jahren 1728—32 in Quarto; die rationale Psychologie und die natürliche Theologie im Jahre 1734. — Während Wolff im Auslande so viele Ehren genoss — im Jahre 1733 ward er nach dem Tode des Grafen *Pembroke* zum Mitglied der Pariser Akademie erwählt — fing auch in seinem Vaterlande seine Angelegenheit an, einen andern Character anzunehmen. Zwar war nach der Vertreibung Wolffs Lange's Sohn an seine Stelle gekommen und Strähler an die Thümmigs, zwar that der ältere Lange Nichts als den Studenten einprägen, ja nur bei den *Ordinariis* zu hören, welche bereit seyen die nöthigen philosophischen Wissenschaften in e i n e m Semester zu absolviren, zwar wurden, nachdem im J. 1727 die atheistischen Bücher durch Cabinetsordre „bei Karrenstrafe" verboten waren, durch eine andere vom 13. Mai desselben Jahres Wolff's metaphysische und moralische Schriften mit darunter gestellt, und bei Strafe der Cassation verboten über dieselben zu lesen, auch den Buchhändlern verboten, sie zu verkaufen. Es half Alles nicht. Der Geist liess sich nicht bannen. Die „jungen unbewährten Docenten", wie Lange sie nannte, breiteten die ihm verhasste Lehre so aus, dass ihm das Uebel schlimmer erschien als je. Was aber bedenklicher für ihn wurde, war dass mit dem Jahre 1733 sich die Stimmung am Hofe sehr zu Gunsten Wolff's gestaltete. Reinbeck und Manteuffel haben wohl mit am Meisten dazu beigetragen. Ja auf den Rath des Ministers von

Cocceji und des Fürsten von Dessau forderte der König Wolff auf, nach Halle zurückzukehren. Zwar schlug Wolff das Anerbieten aus, allein der Schreck bei der andern Parthei war doch so gross, dass sie öffentlich zwar aussprach jene Aufforderung habe gar nicht Statt gefunden, zugleich aber um eine neue Commission in Berlin hinsichtlich der Wolff'schen Lehren nachsuchte. Eine Commission ward niedergesetzt und sprach ein Urtheil zu Gunsten der Wolff'schen Philosophie aus. Lange's Gegenerklärungen halfen Nichts. In demselben Jahre wurde Strählern vom Hofe angedeutet, er dürfe nicht erst um seinen Abschied nachsuchen, wenn er etwa Halle verlassen wolle. Lange bekam einen Wink, dass gar leicht der Lauf Rechtens über ihn ergehen könne, wenn er in der Sache noch weiter schriebe. Er hat seitdem über diesen Streit nichts mehr geschrieben, nicht einmal in seiner eignen Biographie. Die günstige Wendung welche seine Angelegenheit erhielt wurde von Wolff dadurch noch verstärkt, dass er von Marburg aus den zweiten Band seiner Moralphilosophie — der erste war dem damaligen Kronprinzen gewidmet — dem Könige von Preussen dedicirte. Im Jahr 1739 gebot eine Cabinetsordre den Candidaten des Predigtamtes das Studium der Wolff'schen Philosophie, und er selbst erhielt einen Ruf nach Frankfurt an der Oder unter sehr glänzenden Bedingungen. Dieser Ruf erschien um so lockender, als Wolff seit dem Tode des Landgrafen sich in Marburg nicht mehr recht gefiel: wäre es Halle ge-

wesen, wäre er ihm gewiss gefolgt. Indess lehnte er, namentlich auf Manteuffels Rath, die Aufforderung ab, und blieb in Marburg. Indess wurde ihm der Aufenthalt daselbst immer unangenehmer, und er würde wahrscheinlich im Jahr 1740 einen Ruf nach Utrecht an *Muschenbroeck's* Stelle angenommen haben, wenn nicht gleich nach dem Regierungswechsel in Preussen Unterhandlungen andrer Art mit ihm angeknüpft wären. Friedrich II. wollte Wolff durchaus im Lande haben, die Absicht aber die er mit ihm hatte, war eine ganz andre als wohin die Wünsche Wolff's gingen. Sein Verlangen zog ihn nach Halle, während der König an eine Umgestaltung der Akademie dachte, in welcher Wolff Vicepräsident neben Maupertuis seyn sollte. Wolff sah theils die Unausführbarkeit des Unternehmens ein, theils war ihm der Gedanke unangenehm mit *Maupertuis*, *Algarotti* u. A. in ein näheres Verhältniss zu kommen, bloss um in Berlin zu figuriren. Er klagt deswegen wiederholt in seinen Briefen darüber, dass man ihm nicht statt dessen eine Professur in Halle gebe. Endlich ward er ruhig, als er interimistisch nach Halle gerufen wurde, bis jene Umgestaltung erfolgt sey. Er wusste wohl, das sie nie erfolgen würde. — Der Einzug Wolff's in Halle, war ein wahrer Triumphzug. Er glaubte darin die Garantie zu haben, dass seine akademische Wirksamkeit die alte seyn würde. Er irrte sich. Siebzehn Jahre hatten Vieles geändert. Was er vortrug, war durch seine Bücher und seine Schüler bekannt, er selbst

war nicht mehr der rüstige Mann, der seine Hauptfreude im mündlichen Dociren hatte, und dennoch war sein Selbstgefühl noch gesteigert. Es machte einen sehr unangenehmen Eindruck als er erklärte, er werde seine übrige Zeit mehr als den akademischen Vorträgen dem widmen, als Schriftsteller und so als *professor universi generis humani* zu wirken. Er musste es erleben, dass seine Auditorien leer wurden. Bei allen Ehren die ihm erwiesen wurden — er ward in den Reichsfreiherrnstand erhoben, und erhielt noch in Halle einen neuen Ruf nach Dänemark — blieb er missmuthig. Das Verfahren der Berliner Akademie, welche eine Preisschrift gegen Wolff's System gekrönt hatte, diente nicht dazu ihn zufriedner zu machen, und so hat er die letzte Zeit seines Lebens in missmuthigen Klagen verbracht. Er starb am 9. April 1754, im sechs und siebenzigsten Jahre seines Lebens. — Wie Wolff während seines Lebens die mannigfachste Beurtheilung erfuhr, so ist dies auch nach seinem Tode geschehn. Es war als sollte die übertriebene Ehre die er in seinem Leben genossen hatte, und das Ansehn welches er bis ans Ende des vorigen Jahrhunderts in der Philosophie genoss, abbüssen durch die eben so übertriebene Herabsetzung, die er in unserm Jahrhundert erfahren hat, indem es wirklich Mode wurde den Namen Christian Wolff zu einem Scheltwort zu machen. Es scheint als besönne man sich itzt. Bereits lobt man ihn; vielleicht kommt man gar so weit, ihn — zu lesen! Man kann zugestehn, dass er ein

eitler Mann war, man kann eben so zugeben, dass seine Schriften etwas Schleppendes haben — der Phlegmatiker zeigt sich auch in seinem Styl — man wird aber zwei Dinge nie vergessen dürfen: dass er die Philosophie deutsch reden lehrte, was sie nachher nicht wieder verlernt hat, und dass er wieder das ganze Gebiet des Wissens der Philosophie vindicirt, und so eine wahrhafte Encyclopädie im grössten Sinne des Worts versucht hat. Seit Wolff gibt es Nichts mehr, von dem die Philosophie sagen könnte, es gehöre gar nicht in ihr Bereich. Die Bescheidenheit der Philosophie war damit für immer dahin, zugleich aber damit auch dem Streit der Facultäten Raum gegeben. Und wenn nun unter den Philosophen selbst Viele die Philosophie mit ihrer eignen Person verwechselten und von sich prädicirten, was von ihr galt, so war diese selbe Verwechslung den Gegnern kaum zu verdenken. Nicht nur die Theologen, vielmehr fast Alle, die nicht gerade zur Schule gehörten, sahen in jedem Philosophen einen Menschen, der sich göttliche Allwissenheit zuschreibe. Noch im Jahre 1739 hat die Wittenberger Universität ein Urtheil darüber abgeben müssen, ob ein Candidat, der Wolff's Schriften studire, Prediger werden dürfe?

Die Wolff'sche Philosophie.

§. 19.

Begriff der Philosophie. Eintheilung. Methode. Wolff's Logik.

Wenn oben als eine Hauptaufgabe für Wolff dies bestimmt war, dass er die Philosophie als ein ganzes System darzustellen hatte, so wird sich zuerst die Betrachtung auf die Systematik richten müssen, welche er eingeführt hat. Er hat sich vielfältig damit beschäftigt, der Wissenschaft eine Gliederung zu geben, indem er die einzelnen Parthien von einander sonderte. Nicht nur dass er in den beiden Schriften die (Anm. 5. und 10.) genannt wurden eine encyclopädische Uebersicht der einzelnen Theile seines Systems gegeben hat, sondern er hat auch seiner lateinischen Logik eine eigne Untersuchung über diesen Punkt vorausgeschickt, welche in dem *Discursus praeliminaris* den längsten Abschnitt bildet. An diese haben wir uns vorzugsweise zu halten, nicht nur weil sie später verfasst wurde als jene beiden Werke und weil Wolff sich in seinen spätern Werken immer wieder auf sie beruft, sondern auch weil sie zeigt, welches die Gründe waren, welche Wolff gerade zu dieser Gliederung bestimmten. Vergleicht man die Uebersicht, die er in diesem *Discursus* gegeben hat, mit der welche wir in der Nachricht von seinen deutschen Schriften finden, oder gar mit der frühern *Ratio praelectionum etc.*, so tritt uns eine bedeutende

Differenz entgegen. Zwar nicht hinsichtlich der Theile des Systems; denn was diese betrifft, war er schon sehr früh mit sich im Reinen, wohl aber in Hinsicht auf die Reihenfolge, in der sie dargestellt werden sollen. Mit Recht erklärt Wolff diese letztere für nicht bloss willkührlich, sondern stellt das ganz richtige Gesetz auf, dass die nothwendige Ordnung der einzelnen Theile der Philosophie diejenige sey, wo immer die Theile vorhergehn die den andern ihre Principien geben, so dass jedem Theile die vorausgehn, die seine Voraussetzungen bilden. Darum verlange der Begriff der Philosophie eine ganz bestimmte Ordnung, in der sie tractirt werde. Dass aber bei dieser seiner Ansicht dennoch ein Widerspruch Statt findet zwischen dem, was er früher und dem was er später darüber sagt, wird um so weniger befremden, wenn man sogar in dem erwähnten *Discursus* selbst ein gewisses Schwanken sieht. Zuerst sondert sich nun von allen andern Theilen der Philosophie die Gruppe derjenigen Disciplinen ab, welche Wolff am Frühsten zum Gegenstand besondrer Betrachtung gemacht hat und die er mit dem Namen der praktischen Philosophie bezeichnet. Der Grund sie so abzuscheiden ist ihm die empirische Bemerkung, dass in unserer Seele sich eine *facultas cognoscitiva* und eine *facultas appetitiva* befinde, und dass daher ein Theil der Philosophie die Function dieses Vermögens darzustellen und Regeln hinsichtlich derselben zu geben habe. Die Basis dieser Abtheilung ist ihm deswegen psychologisch, ja

sie ist es so sehr, dass er eben in dem angeführten Discurs nahe daran streift, die praktische Philosophie (eben so wie die Logik) nur als Anwendungen der Psychologie zu nehmen, indem er beide unmittelbar an jene anknüpft. Der praktischen Philosophie stehen damit diejenigen Theile der Philosophie gegenüber, welche es nur mit den Gegenständen der *facultas cognoscitiva* zu thun haben. Der Ausdruck theoretische Philosophie kommt bei Wolff nicht vor, es springt aber in die Augen, dass der Sache nach er mit denen einverstanden ist, welche die Philosophie in theoretische und praktische eintheilen, wie denn auch die meisten Wolffianer dieser Eintheilung folgen, und die über Wolff's Philosophie geschrieben haben, sie ihm zuschreiben. Die Gegenstände aber unserer Erkenntniss sind Gott, die Seelen der Menschen und die materiellen Dinge, und so ergeben sich uns nach diesen verschiednen Objecten drei Theile der (theoretischen) Philosophie, welche Wolff als natürliche Theologie, Psychologie und Physik bezeichnet. Hinsichtlich dieser letztern aber ist sogleich eine nähere Bestimmung hinzuzufügen: Unter unsern Erkenntnissen hinsichtlich der materiellen Dinge, finden sich eine Menge Sätze ganz allgemeiner Art, welche das erklären, worin die existirende Welt mit allen übrigen möglichen Wesen übereinstimmt (d. h. die Vernünftigkeit derselben nachweist). Dieser Theil der Physik ist die allgemeine Kosmologie. (Das Beiwort allgemein, dessen er sich bedient um diese Wissenschaft von der Beschreibung des Weltgebäudes

zu unterscheiden, wird gewöhnlich von ihm weggelassen.) Wolff setzt dann aber weiter hin die Kosmologie der Physik so entgegen, dass mit dem letzten Namen nur die speciellere Physik bezeichnet wird. Da aber alle die Gegenstände des Wissens, welche bisher aufgezählt wurden, dieses gemeinschaftlich haben, dass sie Wesen sind, so wird es endlich einen Theil der Philosophie geben, welcher Alles betrachtet, was allen Wesen als solchen zukommt. Das Wesen überhaupt aber zu betrachten ist Aufgabe der Ontologie oder der *philosophia prima*. Alle diese vier Disciplinen zusammen bezeichnet Wolff mit dem Namen Metaphysik, welche er deswegen als die Wissenschaft von den Wesen überhaupt und dann weiter von Gott, Seele und Welt definirt. Die Theologie und Psychologie sofern sie es beide mit Geistigem zu thun haben, fasst er wohl auch manchmal unter dem Namen Pneumatik zusammen. Was dann die Reihenfolge dieser einzelnen Disciplinen betrifft, so muss die Ontologie die Basis bilden, auf diese die Kosmologie folgen, weil beide von der Psychologie vorausgesetzt werden, die dann ihrerseits die Voraussetzung für die natürliche Theologie bildet. (Sowol hinsichtlich der Namen als der Reihenfolge hatte übrigens Wolff sich früher anders ausgesprochen. In der *Ratio praelectionum etc.* werden unter dem Namen Metaphysik nur die drei letzten Theile verstanden und sie der *philosophia prima* entgegengesetzt, obgleich er schon die spätere Terminologie in Vorschlag bringt. Eben so sagt er dort noch, es

müsse die *philosophia prima* zuletzt behandelt werden, weil sie die schwerste Disciplin sey. Es wiegt bei dieser Anordnung der pädagogische Gesichtspunkt vor dem eigentlich wissenschaftlichen vor.) 1).

So ergeben sich also aus dem bisher Gesagten als die beiden Theile der Philosophie die Metaphysik und die praktische Philosophie. Es fragt sich nun aber, wohin gehört nach Wolff die, von ihm nicht vernachlässigte Logik hin, und wohin die Physik (da die Metaphysik ja nur die Kosmologie enthält)? Hinsichtlich beider zeigen sich ihm Schwierigkeiten. Wie die praktische Philosophie lehrt die *facultas appetitiva* zu lenken, so ist ihm die Logik eine ähnliche Führerin für die *facultas cognoscitiva*. Eine unmittelbare Folgerung davon ist, dass das Studium der Logik nothwendig dem der übrigen philosophischen Disciplinen vorausgehn muss. Andrerseits aber muss die Logik eine Menge von Begriffen anwenden, welche in der Ontologie und Psychologie erörtert werden, und wenn man systematisch verfahren will, wird man also die Logik auf jene beiden müssen folgen lassen. Wolff erkennt es ganz richtig, dass dieser Widerspruch kein absoluter ist, indem das Erstere nur eine Nothwendigkeit für das studirende Subject, das Zweite eine in der Sache selbst liegende ist. Allein er sieht auch ein, dass, was die Rücksicht auf das Erstere, die *methodus studendi*, und was die Nothwendigkeit der Sache, oder die *methodus demonstrativa*, verlange, nicht zugleich erfüllt werden könne, und dass

man sich daher entscheiden müsse. Er nun thut es zu Gunsten der *methodus studendi*, und so wird bei der Darstellung seiner Lehre die Logik vorangestellt werden müssen, wie er selbst sie denn immer als eine Propädeutik für das philosophische Studium behandelt hat. Weit bedeutender sind nun die Schwierigkeiten hinsichtlich der Stellung die der Physik angewiesen werden soll. Dass sie und die praktische Philosophie der Metaphysik nachfolgen müssen, darüber ist er natürlich sehr bald entschieden, allein bei weitem verwickelter ist die Untersuchung darüber, in welchem Verhältniss diese beiden Disciplinen zu einander stehn. Von jeder derselben behauptet er, sie könne unmittelbar hinter die Metaphysik zu stehen kommen. Wenn nun nach dieser Behauptung so wie nach seiner ausdrücklichen Erklärung es als gleichgültig erscheinen könnte, welcher man den Vortritt lässt, so wird doch die Sache viel unklarer wenn man sieht, wie er den Grund, auf den sich jene Erklärung stützt, selbst wieder vernichtet. Dieser Grund konnte natürlich kein andrer seyn, als dass weder die Physik aus der praktischen Philosophie etwas zu entlehnen habe, noch diese jener etwas abborge. Allein er muss sogleich von der praktischen Philosophie sagen, dass sie Einiges aus der Physik herübernehme, und er sucht dies nur so zu schwächen, dass er sagt, man könne diese wenigen Lehrsätze auch als allgemein bekannte Erfahrungen ansehn. Wäre man nun hiedurch versucht, in Uebereinstimmung mit der *Ratio praelectionum etc.*, die Physik der praktischen Phi-

losophie vorausgehn zu lassen, so bemerkt er doch hinsichtlich der Physik Etwas, was diese Auskunft unmöglich macht. Den Gedanken nämlich welchen Leibnitz ausgesprochen hatte (s. *pg.* 82.), dass alle Naturerscheinungen eben so wol aus den wirkenden Ursachen als aus ihren Zwecken erklärt werden könnten, hat Wolff aufgenommen, und sucht dies durchzuführen. Indem aber bei einigen Naturerscheinungen die wirkenden Ursachen, bei andern die Zwecke ihm besonders deutlich entgegen treten, modificirt sich jene Leibnitz'sche Lehre bei ihm so, dass er die einen besonders in einer Gruppe von Erscheinungen, die andern vorzüglich in einer andern gelten lässt, so dass ihm die Teleologie bald nicht die ganze, sondern nur ein Theil der Physik ist, bald wieder Manches (z. B. das Organische) fast n u r teleologisch betrachtet wird. Da nun, sagt er, die Teleologie Sätze der praktischen Philosophie voraussetze, so möchte es am Ende gerathen seyn, die ganze Physik nach der praktischen Philosophie abzuhandeln, oder aber sie auf die allgemeine praktische Philosophie und das Naturrecht folgen zu lassen, nach ihr aber die übrigen Theile der praktischen Philosophie darzustellen. Einem der von ihm selbst angegebnen Wege, scheint es, muss eine Darstellung seines Systems nothwendig folgen. Wenn nun die unsrige dies nicht thun wird, sondern das Wesentliche seiner physikalischen Lehren (so weit sie darzustellen von dem Zweck dieses Buchs gefordert wird) mit der Darstellung seiner Kosmologie verbin-

den wird, so wird die Rechtfertigung dieser Anordnung sich dort ergeben, wo über das Verhältniss der rationalen und empirischen Behandlung eines Gegenstandes gesprochen werden soll, ein Gegensatz der mit Wolff's Begriff von der Philosophie aufs Genauste zusammen hängt, und eben deshalb eigentlich erst seit jener Zeit die Geltung bekommen hat, die ihm mehr oder minder noch itzt eingeräumt wird. 2).

Wolff's Definition von der Philosophie, dass sie nämlich die Wissenschaft vom Möglichen als solchem sey, welche er nach seiner eignen Erklärung im Jahre 1703 gefunden, und im Jahre 1709 in der Vorrede zur Aërometrie veröffentlicht hatte, ist von der äussersten Wichtigkeit einmal für die Würde welche dieses System der Philosophie zuschreibt, dann aber für seine Methode. Jene erste betreffend, so sagt er ausdrücklich er fürchte den Vorwurf der Anmassung oder gar der Gottlosigkeit nicht. Er behaupte mit dieser Definition nicht, dass er oder ein andrer Philosoph alles was möglich sey wisse. Wohl aber erkennt er, dass durch eine solche Definition der Philosophie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens vindicirt sey, so dass sie die Gegenstände aller übrigen Disciplinen unter die ihrigen zähle. Und wenn hinsichtlich ihres Inhalts sie ihnen also nicht nachsteht, so übertrifft sie dieselben hinsichtlich der Form, so dass der Philosoph in einer schönern Weise *(excellentius)* erkenne und besitze, was die andern Facultäten ihr Eigenthum nennen. Darum ist es unnütz den Nutzen der philosophischen Er-

kenntniss hervorzuheben, jeder Vernünftige muss die vollkommnere Erkenntniss der unvollkommnern vorziehn. — Diese Definition bestimmt dann aber weiter den ganzen Character der Wolff'schen Philosophie. Das Mögliche hatte er selbst früher (von den Kräften des menschlichen Verstandes §. 3.) als das erklärt, was seyn oder geschehen könne; später tadelt er auf das Entschiedenste diesen Cirkel im Erklären, und setzt an die Stelle jener Definition diese andere: Möglich ist was keinen Widerspruch enthält. Indem so die Möglichkeit nur als abstracte (logische) genommen, und das Widerspruchslose als der eigentliche Gegenstand der Philosophie bestimmt ist, ist für diese auch der Character des Dogmatismus fixirt. Jeder Begriff in welchem sich unterschiedene Bestimmungen finden, muss entweder in seine Momente zerlegt und diese für sich festgehalten werden, oder aber er wird verflacht indem über die Unterschiede in ihm hinweggesehn wird. (Hierin allein besteht die oberflächliche Betrachtung.) Ist es nun aber das Wesen der abstract verständigen Betrachtung, Alles nur als Festes, Bestimmtes, zu nehmen, so ist die Bezeichnung der Verstandes-Metaphysik, oder auch des abstracten Rationalismus, die man dieser Philosophie beigelegt hat, nicht unrichtig gewählt. Es ist aber eine nothwendige Folge des eben angegebnen Verfahrens, dass die speculativsten (weil concretesten) Begriffe bei einer solchen Betrachtungsweise entweder vernachlässigt oder doch so modificirt werden, dass sie an Tiefe und speculativer Bedeutung verlieren.

Wenn nun vorzugsweise Leibnitz's Gedanken in der Wolff'schen Philosophie weiter verarbeitet werden, so wird man sich nicht wundern können, wenn es manchem tiefsinnigen Philosophem desselben so geht, wie den unendlich kleinen Grössen, welche auch wegen des in ihrem Begriff enthaltnen Widerspruchs durch Wolff aus verschwindenden in sehr kleine verwandelt wurden. — Dieser Character des Dogmatismus den seine Philosophie hat bestimmt denn auch die Methode die er in ihr anwendet. Es ist die in welcher (wie schon Leibnitz gesagt hatte), einzig und allein der Satz der Identität seine Anwendung findet, — die mathematische. Ausdrücklich sagt er in der Vorrede zur Aërometrie, dass die ganze Philosophie in mathematischer Methode behandelt werden müsse, was nicht den Sinn habe als solle sie eine Methode, welche ursprünglich der Mathematik angehöre dieser entlehnen, sondern ursprünglich habe alle Wissenschaft nur eine Methode, welche bis itzt nur die Mathematiker befolgt hätten. Das Wesen aber dieser Methode bestehe nicht darin, dass man Definitionen, Axiome u. s. w. aufstelle, sondern nur darin, dass deutliche Begriffe festgestellt und dann aus diesen nur abgeleitet werde, was wirklich in ihnen enthalten sey. „Demnach ist es gleichviel, sagt er selbst (ausführl. Nachr. 2. Aufl. p. 54.) ob man nach der mathematischen Lehrart etwas ausführt oder nach den Regeln der Vernunftlehre, wenn nur diese ihre Richtigkeit haben. Ja, da ich erwiesen, dass man in der Mathematik die natürliche Art

zu gedenken behält, und dass die Vernunftlehre nichts anders ist als eine deutliche Erklärung derselben, so kann ich auch sagen, ich habe mir angelegen seyn lassen, Alles so vorzutragen, wie es sich auf eine natürliche Art gedenken lässt." — Ausführlicher lässt er sich über diesen Punkt in dem schon erwähnten Discurs aus, welcher der lateinischen Logik vorausgeschickt ist. Dieser beginnt mit einer Untersuchung, die sehr an einige Aeusserungen Tschirnhausens erinnert über die verschiedenen Erkenntnissweisen. Er stellt nämlich die historische, philosophische und mathematische Erkenntnissweise sich so gegenüber, dass die erstere es mit den blossen Factis zu thun habe, die zweite uns die Gründe erkennen lasse warum etwas existire oder doch möglich sey, endlich die letztere uns die quantitativen Bestimmtheiten der Dinge erkennen lasse. Die höchste Gewissheit gibt eine Verbindung der beiden letztern Erkenntnissweisen. Wenn diese ausdrückliche Erklärung nicht nur, sondern auch viele Beispiele welche er anführt, es zeigen, dass hinsichtlich des Inhalts Wolff die mathematische und philosophische Erkenntniss nahe zusammen stellt, so lässt er auch in diesem Discurs hinsichtlich der Methode sie völlig zusammen fallen. Nachdem er nämlich den Begriff der Wissenschaft überhaupt so bestimmt hat, dass sie die Fertigkeit sey, alle Behauptungen aus sichern Principien consequent zu folgern, oder (was dasselbe ist) zu demonstriren, nachdem er ferner gezeigt hat, dass in der Darstellung der Philosophie das woraus etwas gefolgert wird

demselben vorausgeschickt werden müsse, folgert er endlich daraus, dass die Regeln der philosophischen und mathematischen Methode ganz dieselben seyen. — Mit dem Geltendmachen dieses abstracten Rationalismus muss sich aber zugleich ein eigenthümliches Verhältniss zu dem ergeben, was durch die empirische Betrachtung erkannt wird. Leibnitz hatte schon darauf aufmerksam gemacht (vgl. p. 107.), dass es ein andres Princip sey, aus dem man das Wirkliche abzuleiten habe, als das woraus alle Bestimmungen des Möglichen folgen, und dass der Begriff des Zwecks, mit dem die Erkenntniss des Wirklichen aufs Genaueste zusammen hänge, aus dem der blossen Identität nicht abzuleiten, sondern neben ihm angewandt werden müsse. Was nun Leibnitz so mit vollem Bewusstseyn ausgesprochen hatte, davon macht Wolff gleichsam wider Willen und Wissen die Erfahrung. Je mehr er in Allem vermittelst der philosophischen Betrachtung nur das Moment der Identität hervorhebt, um so mehr muss bei allen concretern Gegenständen sich das Mangelhafte einer solchen Betrachtung geltend machen, und wenn vermittelst der philosophischen Betrachtungsweise Etwas in ein Einfaches, Abstractes verwandelt worden ist, so stellen sich die mannigfaltigen, concreten Bestimmungen neben jenen Abstractionen ein. Ist nun Abstractionen zu machen, das Geschäft des Verstandes, während mit dem Concreten es die Anschauung zu thun hat, so ist es erklärlich warum sich bei Wolff sobald er einmal der Philosophie die abstract verständige Betrachtungs-

weise vindicirt hatte, das Bedürfniss geltend macht, nicht bei den Erkenntnissen der *ratio* stehen zu bleiben, sondern auch die *sensus* als eine selbstständige Quelle der Erkenntniss gelten zu lassen. Damit ergeben sich nun zwei verschiedene Erkenntnissweisen neben einander, die unter verschiedenen Namen einander gegenübergestellt werden. Bald wird die, welche sich auf die Anschauung (oder sinnliche Wahrnehmung) gründet, die empirische genannt und die ihr gegenüberstehende die philosophische, oder auch die rationale, bald bezeichnet er die erstere als die experimentale und die letztere als dogmatische und transscendentale. Ja es wird dieser Gegensatz dann auch an zwei Ausdrücke geknüpft, welche, schon früher in der Philosophie gebräuchlich, durch Wolff eine andere Bedeutung bekommen und seitdem im philosophischen Sprachgebrauch behalten haben. Hatte noch *Des Cartes* in Uebereinstimmung mit dem ganzen Mittelalter Erkenntnisse *a priori* diejenigen genannt, welche wir erlangen, wenn wir aus den Ursachen die Wirkungen ableiten, so versteht zuerst Wolff unter diesem Ausdruck die Erkenntnisse aus der blossen Vernunft und stellt ihnen die Erfahrungssätze, als *a posteriori* gefunden, entgegen. Gewöhnlich stellt man nun die Sache so vor, als habe Wolff nur der rationalen Psychologie eine empirische als Ergänzung gegenüber gestellt. Dem aber ist nicht so, sondern er erkennt, dass auch die andern Theile des Systems einer solchen Ergänzung bedürfen. Daher sagt er ausdrücklich, dass

die ganze Sphäre der Gegenstände der Philosophie auch auf experimentalem Wege betrachtet werden könne; dies würde eine Experimentalphilosophie geben, die in allen ihren einzelnen Theilen sich zu den correspondirenden der rationellen so verhalten würde, wie die empirische Psychologie zur rationalen. Hiernach bestimmt sich nun das Verhältniss der Physik zur Metaphysik und zur Kosmologie insbesondere folgendermassen: die Kosmologie ist der erste Theil der Naturwissenschaft überhaupt, der sich deswegen zu derselben so verhält, wie die Ontologie zur ganzen Philosophie. Sie selbst ist — wie sich nicht anders erwarten liess — entweder wissenschaftliche (rationale) oder experimentale (empirische). Beide stehn in diesem Verhältniss zu einander, dass jede die andere voraussetzt, die empirische bedarf der rationalen damit man wisse was man in den Erscheinungen zu suchen habe, die rationale der empirischen um grössere Gewissheit zu gewähren. Am passendsten ist es daher, beide mit einander zu verbinden. Wo nun die Kosmologie aufhört, da fängt der Theil der Naturwissenschaft an, der mit dem Namen Physik bezeichnet wird. Wenn nämlich die Kosmologie zeigt, wie Alles aus einfachen Wesen entsteht, so geht die Physik nicht bis auf diese zurück, sondern ihr Ausgangspunkt sind die (schon zusammengesetzten) Körper. Die Physik ist daher die Wissenschaft von den Körpern und hat zu zeigen, einmal was aus Körpern entstehen kann, so ist sie wissenschaftliche, philosophische oder auch dogmatische Physik,

oder aber sie sucht, was diese lehrt durch die Erfahrung zu bestätigen, so ist sie Experimentalphysik. Auch diese beiden denkt er sich als in einander eingreifend und eine die andere ergänzend. Ganz dasselbe nun was von der Kosmologie und Physik gilt, gilt eben so von der Psychologie. Sie ist empirische wenn sie sich auf Erfahrungen gründet, sie ist rationelle, wenn sie nur aus dem Begriff der Seele alles das ableitet was ihr zukommt. Auch die erstere ist mehr als eine blosse Geschichte, sie ist wesentlicher Bestandtheil des philosophischen Systems und verhält sich hierin ganz wie die empirische Kosmologie und Physik mit der sie als integrirender Theil der Experimentalphilosophie zusammen gehört. Ja selbst von der Theologie sagt er, es müsse der rationalen auch eine experimentale, auf Erfahrung gegründete Behandlung correspondiren, eine Ueberzeugung welche auch in seiner Bearbeitung der Theologie nicht ohne Einfluss geblieben ist. Nicht nur aber, dass im Allgemeinen ein solcher Parallelismus zwischen der rationalen und empirischen Seite der Philosophie angenommen wird, welcher Parallelismus am Ende den Darsteller dieses Systems verpflichten würde nicht beide zu verbinden sondern nach einander abzuhandeln — sondern Wolff erkennt es selbst an, dass auch innerhalb der einzelnen Disciplinen Punkte vorkommen, wo die rationale Betrachtung von Seiten der empirischen einer Unterstützung bedarf. Er gesteht dies zu selbst von der Ontologie, von der er sagt, dass einer ihrer

wichtigsten Begriffe der Erfahrung entlehnt sey. Es ist dies aber noch mehr der Fall als er selbst meint, und muss eine solche Ergänzung wegen seiner Methode immer wieder nothwendig werden. Da nämlich diese auf dem Satz der Identität beruht, so ist seine Deduction aus dem Begriff nicht etwa eine Entwicklung, in der es zu neuen Bestimmungen kommt, d. h. zu solchen die nur potentiell in jenem Begriff enthalten sind, sondern es wird nur deducirt was der Begriff wirklich schon enthält, und darum ist, wie Wolff auch selbst eingesteht das ganze Verfahren rein analytisch. Soll es zu einem wirklich neuen Resultat kommen, so muss ein neuer Anfang gemacht werden; dies geschieht indem als eine Definition oder als ein Axiom zum Bisherigen ein Satz hinzugenommen wird, der in der Regel der Erfahrung entlehnt ist. Die ersten Sätze gleich der Ontologie sind dies zugestandner Massen, im weitern Verlauf liesse sich bei jeder wesentlich neuen ontologischen Bestimmung dasselbe nachweisen. (Deswegen ist auch, trotz des Rückweisens auf früher Bewiesenes kein eigentlicher Fortschritt da, und die ontologischen Bestimmungen folgen oft nicht viel methodischer auf einander als wenn sie in einem philosophischen Wörterbuch abgehandelt würden.) Was nun von der Ontologie gilt, gilt noch mehr von den andern Theilen seiner Philosophie. 3).

Das Gesagte wird hinreichen, um es zu rechtfertigen, wenn in der folgenden Darstellung des Wolff'schen Systems wir (eben wie er selbst immer,

wenn gleich oft unbewusst) nicht das empirische Element streng von dem rationalen absondern, sondern wo jenes wirklich für das System so bedeutend ist, dass es erwähnt werden muss, es mit diesem verschmelzen. Dem von Wolff selbst angegebnen Gange gemäss wird zuerst die Logik, dann die Metaphysik mit ihren empirischen Ergänzungen, endlich die praktische Philosophie zu betrachten seyn.

Es kann nicht unsere Aufgabe seyn, die formale Logik in der ausführlichen Bearbeitung, welche sie durch Wolff erfahren hat (deutsch in den: Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes u. s. w., lateinisch in: *Philosophia rationalis sive Logica)*, darzustellen. Es handelt sich nur darum aufmerksam darauf zu machen, was ihm eigenthümlich ist. Hier ist nun einmal im Allgemeinen anzuerkennen das Bestreben die Logik von vielen unnützen Spitzfindigkeiten zu reinigen, welche durch die Scholastiker in sie hineingetragen worden, ein Bestreben worin er sich den Versuchen eines *Ramus*, später eines *Arnauld* würdig an die Seite stellt, obgleich er in diesem Vereinfachen oft zu weit geht. Auf der andern Seite hat er durch die Lehnsätze aus der Psychologie, welche zwar grossentheils, aber doch nicht allein, in den Prolegomenen sich finden, mehr als Alle vor ihm Veranlassung zu der Versetzung der Logik mit psychologischen Elementen gegeben, an der dieselbe noch laborirt. Beide Eigenthümlichkeiten machen sich sogleich sichtbar, wenn man die beiden Parthien in seiner Logik näher be-

trachtet, in denen er sich besonders als originell zeigt, die Lehre von den Begriffen und die Lehre von den Schlüssen. Von der ersten gilt das zuletzt Bemerkte, von der letztern was zuerst gesagt ward. In dem ersten Theil der Logik, welcher zuerst sehr ausführlich die Art und Weise der Begriffsbildung betrachtet, schliesst er sich, wie er dies selbst gesteht, sehr genau an Leibnitz und Tschirnhausen an. An den erstern, indem er die psychologische (oder wie er sie nennt formale) Eintheilung der Begriffe in dunkle und klare u. s. w. welche Leibnitz (s. No. IX. meiner Ausgabe) aufgestellt hatte, adoptirt, dieselbe aber in sofern weiter ausspinnt, als er die bestimmten Begriffe Leibnitz's wieder eintheilt in vollständige und unvollständige. Eben so schliesst er sich an Leibnitz an hinsichtlich der Definition, welche er unmittelbar nach dem Begriff behandelt. Indem er die realen von den Nominal-Definitionen so unterscheidet, dass jene auch die Möglichkeit des zu Definirenden darthun müssten, ist er sich seiner Uebereinstimmung mit Leibnitz bewusst. Zugleich aber knüpft er an diese Unterscheidung der Definitionen die Bestimmung, welche zwar nicht von Tschirnhausen zuerst eingeführt war, die er aber nach eignem Geständniss Tschirnhausen entlehnt hatte, dass die wahre Realdefinition die genetische sey, so dass er sogar beide ganz identificirt. Auch in Wolff's Ansichten von den Schlüssen hat das Ansehen Tschirnhausen's und Leibnitz's sich mächtig bewiesen. Die Bemerkung Tschirnhausen's, dass in dem Schluss,

welcher einen allgemeinen Obersatz habe, eigentlich die Conclusion gewiss seyn musste, ehe man den Obersatz aussprechen durfte, und dass daher das ganze syllogistische Verfahren auf einem Cirkel beruhe, hatte auch Wolff zuerst dahin gebracht, die Form des Schlusses verächtlich zu behandeln. Leibnitz war es, welcher ihn zuerst wieder darauf aufmerksam machte, dass sie mehr Achtung verdiene. Seitdem ward gerade diese Parthie der Logik genauer von ihm untersucht. Da ihm das *Dictum de omni et nullo* unmittelbar aus dem Satz der Identität zu folgen scheint, da ferner nur die erste Schlussfigur sich unmittelbar aus dem *dictum de omni et nullo* ergibt, so kommt er zu dem Resultat, dass die erste Schlussfigur nicht nur die natürlichste sey, sondern dass alle Schlüsse der andern Figuren nur versteckte Schlüsse der ersten Figur seyen, eine Ansicht die freilich in allen denen eigentlich ihre Vorgänger hat, die nicht, wie Aristoteles, die verschiedenen Schlussfiguren nur neben einander hinstellten, sondern ihre Reduction auf die erste versucht hatten. Bei dieser Ansicht hat Wolff deswegen vollkommen Recht, über die andern Figuren hinwegzugehn, und selbst nur in der ersten Figur zu argumentiren. Im genausten Zusammenhange mit der Lehre von den Schlüssen steht nun eine Frage, welche von Wolff sogleich am Anfange des praktischen (angewandten) Theils der Logik abgehandelt wird, nach dem Kriterium der Wahrheit. Es fragt sich nämlich, wenn auch ein Schluss richtig gewesen ist, ob die Conclusion darum auch wahr

sey. Auch hier schliesst sich Wolff zuerst an Tschirnhausen an, um dann über ihn hinauszugehn. Der Satz desselben *verum est quod concipi potest*, erscheint ihm als zu unbestimmt, und er sagt er sey genöthigt gewesen aus den Beispielen, die Tschirnhausen selbst gegeben, die näheren Bestimmungen zu entwickeln, da habe sich denn gefunden, dass die Sätze welche Tschirnhausen als wahre bezeichnet immer solche seyen, wo ein nothwendiger Zusammenhang zwischen Subject und Prädicat des Schlusssatzes Statt finde, so dass das Prädicat dem Subject zukommt, weil es mit seinem Begriff schon gesetzt sey, so wie ein Satz falsch seyn würde wenn ein mit dem Begriff des Subjects streitendes Prädicat ihm beigelegt würde. Daher entscheidet sich Wolff für eine andere Formel, und wahr ist ihm der Satz dessen Bestandtheile sich gegenseitig setzen, falsch dessen Begriffe sich aufheben. In späterer Zeit ist sein Ausdruck dieser: Wahrheit ist da wo das Prädicat durchs Subject bestimmt ist; mit dieser Modification den Tschirnhausenschen Satz genommen, ist derselbe richtig und wird er von Wolff adoptirt. Wenn in der letztern Formel die Gegenseitigkeit des Setzens und Negirens entfernt ist, so zeigt diese Fassung derselben zugleich wie sie mit dem Fundament seiner ganzen Anschauungsweise, dem Satz der Identität zusammenhängt. In der That nämlich sind solche Sätze, die nach der obigen Formel wahr sind, (z. B. ein Triangel hat Winkel) ganz dasselbe was Kant später analytische Urtheile

genannt hat, welche bekanntlich auf dem Satze der Identität beruhen, während um ein synthetisches Urtheil zu fällen, über dieses Princip hinausgegangen werden muss. Das Kriterium der Wahrheit, wie es Wolff bestimmt, passt also ganz zu der Methode seines Systems, die nur analysiren, deduciren kann und nicht evolviren und (synthetisch) Neues hervorbringen. Uebrigens fühlt es Wolff selbst, dass bei dieser Ansicht von der Logik die Regeln derselben kaum hinreichen möchten, wesentlich Neues zu finden. Eben deswegen sagt er, es müsse noch ausser der Logik eine Wissenschaft geben, welche die Anweisung gebe, neue Wahrheiten zu entdecken. Er nennt sie, wie Leibnitz und Tschirnhausen, *ars inveniendi*, weiss aber von ihr auch Nichts weiter zu sagen, als dass bis jetzt Keiner Etwas gegeben habe, was diesen Namen wirklich verdiene, und dass sie noch etwas ganz Andres sey als blosse Logik. Im Uebrigen enthält Wolff's Logik sehr weitschweifige praktische Anweisungen, die nicht von eigentlich wissenschaftlichem Interesse sind. 4).

§. 20.

Fortsetzung.

Wolff's Metaphysik.

Ontologie.

Die Metaphysik Wolff's hat zu ihrem ersten Theil die Ontologie. Weder der Name dieser Wissenschaft ist Wolffen eigenthümlich, noch hat er

zuerst betrachtet, was sie enthält. Das Letztere war von jeher in dem Theile der Philosophie geschehn, den man bald als *philosophia prima*, bald als Metaphysik bestimmte, und den erstern hatte der Cartesianer *Clauberg* erfunden. Wohl aber muss das grosse Verdienst Wolffen zugesprochen werden, dass er gründlicher als es bisher geschehn war diese Gegenstände erörtert hat. Die Ontologie nämlich, oder der Theil der Philosophie, welcher das Wesen im Allgemeinen und die allgemeinen Bestimmungen *(affectiones)* der Wesen betrachtet, handelt von dem was man heut zu Tage Kategorien nennt. Es sind diejenigen Begriffe und Verhältnisse, welche, weil sie nicht einem Theile der Philosophie allein angehören, wohl aber von allen angewandt werden, zuerst abgehandelt werden müssen. Er selbst nennt sie *termini ontologici.* Die Wissenschaft die sich mit ihnen beschäftigt bildet daher das Fundament der Philosophie. Auch die Principien für die *ars inveniendi* sollen in der Ontologie abgehandelt werden. Man kann bei dieser Bestimmung des Inhalts der Ontologie allerdings Wolffen zum Vorwurf machen, dass er an dieser Begriffsbestimmung nicht festhält, indem er concrete räumliche Bestimmungen wie Lage u. dgl. von denen schwer zu behaupten ist, dass sie in allen Wissenschaften angewandt würden, mit in die Ontologie aufgenommen hat, indess gereicht ihm hiebei einiger Massen zur Entschuldigung der Vorgang der Philosophen des Mittelalters — man denke an *situs* der Scholastiker — von denen er sich zwar

entfernt, deren Autorität aber durch seine frühern Studien, ihn oft mehr bindet als Recht ist. Jedenfalls aber thut man Unrecht wenn man heut zu Tage, wo von Wolff die Rede ist, seine Ontologie gar nicht oder nur mit Lächeln erwähnt. Die es thun bedenken oder wissen nicht, dass kaum eine einzige Kategorie in Hegels Logik sich findet, die Wolff in seiner Ontologie nicht — freilich nach seiner Weise — erörtert hätte, und dass sich auch hier, eben nicht zur Schande beider Philosophen eine Continuität der Entwicklung (selbst historisch) nachweisen liesse. Ehe Wolff die einzelnen Kategorien durchgeht, sucht er zuerst das Fundament der ganzen Ontologie auf. Er findet dies in dem Satz des Widerspruchs, den er als ein, auch von der Erfahrung bestätigtes, Axiom aufnimmt, und den er eben sowol in subjectiver als in objectiver Form ausspricht, dass Erstere wenn er sagt, unser Bewusstseyn lehre uns, dass es nicht möglich sey sich Widersprechendes zu denken, das Letztere wenn er sagt, es könne nicht dasselbe zugleich seyn und nicht seyn. Dies Princip ist eigentlich das einzige, welches Wolff annimmt, denn wenn er, an Leibnitz sich anschliessend, den Satz des zureichenden Grundes als ein zweites einführt, so wird dieses doch aus jenem ersten abgeleitet und ist kein eigentliches Axiom. Diese Ableitung aber lässt er der Kritik von ein Paar Kategorien folgen, welche bei der Deduction vorausgesetzt werden. Obgleich bei Wolff nach seiner characterisirten Methode, eine strenge Begriffsentwickelung nicht er-

wartet werden kann, und daher trotz allen seinen Protestationen, seine Ontologie uns oft nur wie ein philosophisches Wörterbuch erscheint, so hat doch namentlich am Anfange derselben die Erkenntniss nicht gefehlt, dass mit der Betrachtung der aller abstractesten und einfachsten Gedankenbestimmungen angefangen werden müsse. Als diese bestimmt er nun ganz richtig das *Nihil* und das *Aliquid*. Jenes ist ihm das, dem kein Begriff, dieses ein solches, dem einer entspricht. Characteristisch und für das ganze System entscheidend ist der Satz der unmittelbar auf jene Begriffsbestimmungen folgt: Zwischen dem Nichts und dem Etwas gibt es kein Mittleres und keinen Coincidenzpunkt. (Wenn man fast unwillkührlich an ein philosophisches System unserer Tage erinnert wird, so ist der Begriff des Werdens eben ein solcher Coincidenzpunkt. Dieser Begriff ist es deshalb welcher die heutige Philosophie vom Dogmatismus unterscheidet, in welchem die Wolff'sche Philosophie befangen bleibt.) Aus dem Begriff des Nichts folgert nun Wolff weiter, dass aus der blossen Wiederholung desselben nicht Etwas resultiren könne, ein Satz von dem er selbst sagt, er sey nur ein exacterer Ausdruck für das alte *ex nihilo nil fit*. Es folgt daraus, dass aus Nichts nicht Etwas folgen kann und umgekehrt, dass wo Etwas gesetzt ist, nothwendig auch ein Anderes gesetzt seyn muss, durch welches es gesetzt ist, d. h. der Satz des zureichenden Grundes folgt aus dem Satz der Identität und dem Begriff des Nichts und Etwas.

Dessen ungeachtet aber wird derselbe sehr oft als unzweifelhaftes Axiom bezeichnet, oder es wird auch an die Erfahrung appellirt, um ihn zu begründen. 5).

Nachdem in dem ersten Abschnitt von den Grundsätzen und Grundbegriffen der Ontologie gehandelt worden ist, geht Wolff im zweiten dazu über, den Begriff des existirenden Wesens oder des Dinges zu erörtern. Er leitet diese Untersuchung damit ein, dass er zuerst die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit genauer betrachtet. Sie stehn ihm mit den Begriffen Nichts und Etwas im genausten Zusammenhange, indem das Unmögliche als Das definirt wird, was einen Widerspruch in sich enthält, das Mögliche als Eines das sich nicht widerspricht. An diese beiden Begriffe werden dann zwei angeknüpft, welche indem sie jene voraussetzen, doch nicht mit ihnen zusammen fallen, sondern concreter sind als sie, und die auch noch deswegen wichtig sind weil Wolff zuerst sie einer genauern Prüfung unterworfen hat. Es sind die Begriffe des Unbestimmten und Bestimmten. Das Unbestimmte ist kein blosses Nichts, sondern weil es in seinem Begriff liegt, bestimmbar zu seyn, kommt ihm mehr Realität zu als jenem; andrerseits aber weil die Bestimmtheit nur als Möglichkeit darin gesetzt ist, ist seine Realität noch keine vollständige; ein eigentliches Etwas ist es erst wenn es wirklich durch Etwas bestimmt wird; von einem Bestimmten kann erst etwas ausgesagt werden, während das Unbestimmte nur noch die Möglichkeit aller Prädicate war. Die Bestimmungen *(de-*

terminantia) sind deswegen der zureichende Grund des Bestimmten, d. h. das, wodurch dasselbe vielmehr ein Dieses ist als ein Anderes. (Wenn die Gleichheit der Winkel eines Triangels durch die Gleichheit der Seiten bestimmt ist, so ist die letztere der zureichende Grund der ersteren.) Die Erörterungen über diese Begriffe nun, — von welchen Wolff selbst sagt sie seyen sehr subtil, bei denen er aber zugleich darauf aufmerksam macht, dass ihr spinöser Character sie nicht unnütz mache, indem es wesentlich darauf ankomme, diese Begriffe zu sondern und zu unterscheiden — sie geben ihm das Fundament zur Betrachtung noch wichtigerer Kategorien. Nachdem er nämlich die Ausdrücke des Möglichen und Unmöglichen mit denen *ens* und *non-ens* vertauscht hat, geht er dazu über die verschiedenen Bestimmungen des *ens* zu fixiren. Solche Bestimmungen nun eines Wesens, welche sich nicht widersprechen, zugleich aber auch nicht eine durch die andere gesetzt sind, sind wesentliche Bestimmungen; alle diese zusammen bilden das was man das W e s e n *(essentia)* eines Dinges nennt. (So sind Dreiheit und Gleichheit der Seiten w e s e n t l i c h e Bestimmungen des gleichseitigen Dreiecks, oder in einem andern Beispiel: Uebereinstimmung mit dem Gesetz der Natur und das Hervorgehn aus einer stetigen Willensbeschaffenheit constituiren das W e s e n der Tugend.) Die *essentia* nun der Dinge fällt mit ihrer inneren Möglichkeit zusammen, wer jene erkennt erkennt auch diese; umgekehrt aber wer die Art wie etwas möglich ist

erkennt, was uns die genetische Definition lehrt, (vgl. was *p.* 240. bei Gelegenheit Tschirnhausens gesagt wurde) der erkennt damit sein Wesen. Was nun durch die wesentlichen Bestimmungen gesetzt ist, so dass es dem Dinge immer zukommt, nennt Wolff ein Attribut desselben und unterscheidet davon den Modus oder das blosse Accidens, das *praedicabile* der Scholastiker, welche dem Wesen nicht widersprechen und also dem Dinge zukommen können, während die Attribute ihm immer und nothwendig zukommen. Im Verhältniss zu beiden ist die *essentia* der zureichende Grund, indem sie ja bestimmt, was dem Dinge zukommen muss oder kann. Beide werden daher wohl auch unter dem Namen der Affectionen zusammen gefasst. Bei dem Allen aber ist doch das Wesen des Dinges nur noch seine blosse Möglichkeit, dazu dass das Ding auch wirklich sey, dazu wird noch etwas Anderes erfordert. (Anders wird dies Verhältniss wohl auch so ausgedrückt, dass die Möglichkeit blosse *conditio sine qua non* der wirklichen Existenz sey.) Daher gibt Wolff von der Existenz oder Actualität die schon von Leibnitz gegebne Definition (s. *p.* 33.), sie sey die Ergänzung der blossen Möglichkeit. Er erkennt es selbst an, dass dies eine blosse Nominaldefinition sey, und verweist auf einen andern Ort (auf die natürliche Theologie) wo sich zeigen werde, wodurch dieses Complement zur blossen Möglichkeit hinzukomme. Uebrigens fühlt Wolff, dass so lange die Möglichkeit nur so gefasst wird, wie dies bisher geschehen war, als soge-

nannte logische, dass es da eigentlich nur um denselben Begriff sich handle der vorher mit dem Worte Etwas bezeichnet wurde, und so springt er denn plötzlich von dieser abstracten Möglichkeit zur realen Möglichkeit (Leibnitz's *compossibilité)* über, ein Sprung der übrigens weniger willkührlich ist, als es zunächst scheint, da wirklich der Begriff der logischen Möglichkeit sich aufhebt zum Moment der Nothwendigkeit, und darin als reale Möglichkeit enthalten ist (s. m. Grundr. d. Log. u. Met. §. 130.). Er unterscheidet actuelle und potentielle Dinge; nicht nur aber dass er als Beispiel der letztern den Keim anführt, welcher potentialiter den Baum enthalte, sondern ausdrücklich sagt er unter *ens potentiale* sey mehr, als ein blosses *ens* zu verstehn, nämlich ein solches *ens*, welches *possibilitatem existendi extrinsecam* enthalte. Daher als Definition des potentiellen (d. h. real möglichen) Dinges dies von ihm prädicirt wird: es sey ein solches welches, auf andere existirende Dinge bezogen, in diesen den Grund seiner Existenz haben könne. Es bedarf wohl kaum einer Erwähnung, dass was *p.* 45 u. 57. von Leibnitz hinsichtlich seines Verhältnisses zu den Scholastikern gesagt war, von Wolff eben so gilt. 6).

Es folgt nun in dem dritten Abschnitt der eine Untersuchung über die Bestimmungen *(affectiones)* des Dinges verspricht zunächst eine, welche unmittelbar an das eben Dargestellte anschliesst: Ein Ding ist durchweg *(omnimode)* bestimmt, wenn Nichts unbestimmt geblieben ist, dessen Bestimmtseyn *con-*

ditio sine qua non ist für das, was dem Dinge wirklich zukommt. (So z. B. ein Dreieck das ganz bestimmte Seiten und ganz bestimmte Winkel hat.) Nur durchweg Bestimmtes aber existirt. Aus diesen beiden Sätzen aber ist eine nothwendige Folgerung die nominalistische Behauptung, dass nur einzelne Dinge existiren können, da der Begriff eines *ens universale* uns nur entsteht indem wir gewisse wesentliche Stücke eines Begriffs unbestimmt lassen. Das *principium individuitatis*, welches deswegen mit dem Durchwegbestimmtseyn zusammenfällt, ist zugleich das Princip der Realität. Es existiren nur Individuen. — An diesen Gegensatz der Einzelwesen und Universalien wird dann ein andrer angeknüpft, der des nothwendigen und zufälligen Wesens. Das Nothwendige definirt er als das, dessen Gegentheil einen Widerspruch enthalte. Er sagt selbst öfter, dass er hier dasjenige Nothwendige im Auge habe, was man auch als das mathematisch Nothwendige bezeichne. Ihm steht gegenüber das Zufällige, d. h. das dessen Gegentheil keinen Widerspruch enthält und also möglich ist. Zugleich aber unterscheidet er absolute und hypothetische Nothwendigkeit. Die erstere findet dort Statt wo, wenn man Etwas in sich oder *absolute* betrachtet, sein Gegentheil sich als nothwendig erweist. Dagegen wenn das Gegentheil von Etwas nur unter gegebnen Umständen unmöglich ist, so hat es hypothetische Nothwendigkeit. (Dieser Unterschied fällt ganz und gar mit dem der innern und äussern Nothwendigkeit zusammen.) Ein Wesen

nun, dessen Nicht-Existenz vermöge seines Begriffs einen Widerspruch involvirte, oder was dasselbe heisst, dessen Wesen Grund seiner Existenz ist, existirt mit absoluter Nothwendigkeit. Dagegen ein solches dessen Nicht-Existenz kein Widerspruch ist, oder das den Grund seiner Existenz in einem Andern hat, nur zufällige Existenz hat. Daraus folgt aber gar nicht, dass die Wesen der letztern Art nicht mit hypothetischer Nothwendigkeit existirten. Vielmehr da unter den gegebnen Umständen (d. h. da sie einmal existiren) es ein Widerspruch wäre wenn sie nicht existirten, also hat ihre Existenz (nach der Definition) hypothetische Nothwendigkeit. Auf diesen Satz legt Wolff ein grosses Gewicht, theils weil die Unterscheidung zwischen hypothetischer und absoluter Nothwendigkeit ihm bei seiner Rechtfertigung gegen den Vorwurf des Fatalismus die Basis gibt, theils weil er erkennt, dass wenn bei den zufälligen Dingen die Nothwendigkeit aufgegeben wird von einer Demonstration in diesem Gebiete nicht die Rede seyn kann, und auch der Satz des zureichenden Grundes aufgegeben werden muss. Ist der Grund woraus etwas (Zufälliges) folgt gesetzt, so existirt auch die Folge mit (hypothetischer) Nothwendigkeit. (Wie wichtig übrigens dieser Satz noch aus einem andern Grunde für ihn war, wird sich bei seiner Theologie zeigen.) Uebrigens muss noch bemerkt werden, dass Wolff einen grossen Unterschied macht zwischen den Ausdrücken: Etwas ist nothwendig, d. h. es selbst oder sein Wesen hat den Character der Nothwendigkeit,

und: Etwas existirt nothwendig, d. h. seine Existenz hat diesen Character. So wenn er sagt die Wesen — und was eine unmittelbare Folgerung daraus ist die Attribute — der Dinge seyen nothwendig, so erklärt er selbst ausdrücklich, dass damit nichts Andres gesagt sey als dass ihre Möglichkeit nothwendig sey oder es sey nothwendig, dass denkbare (d. h. widerspruchlose) Dinge seyn können. — Die übrigen drei Capitel dieses dritten Abschnittes enthalten Untersuchungen über Quantität, Qualität, Ordnung und Vollkommenheit. Wir können sie übergehn, theils weil Wolff hier wenig Neues gibt — ein grosser Theil der Untersuchungen zielt darauf hin das scholastische *Ens est unum, bonum, verum* zu rechtfertigen — theils aber, weil in den folgenden Theilen der Philosophie von diesen Bestimmungen wenig oder kein Gebrauch gemacht wird. 7).

Ganz anders ist es nun mit den Begriffen welche er im zweiten Haupttheil der Ontologie abhandelt, in welchem von den verschiedenen Arten der Wesen gehandelt werden soll. Es werden zwei solche Arten angenommen, die einfachen Wesen und die zusammengesetzten. Wie Leibnitz von der Voraussetzung ausgehend, dass zusammengesetzte Wesen als solche existiren, dazu übergeht, dass also auch einfache existiren müssten, so macht auch Wolff diesen Uebergang vermittelst des Reflexionsverhältnisses zwischen den Begriffen einfach und zusammengesetzt. Der Cirkel der in diesem Verfahren liegt wird aber bei der breiten Art, zu beweisen, bei Wolff noch

mehr sichtbar als bei Leibnitz. Dass er diesen Gang nimmt ist ihm dann weiter Veranlassung, das zusammengesetzte Wesen vor dem einfachen zu betrachten. Da nun dieser Begriff den Uebergang bildet zur Kosmologie, so werden dabei einige Bestimmungen erörtert, welche eigentlich kosmologischer Art sind, so dass sogar in seiner Kosmologie Manches wieder durchgeführt wird, was in der Ontologie schon erörtert war. Um solche Wiederholungen zu vermeiden, wird bei der Darstellung Manches in die Kosmologie hineingenommen werden, was Wolff schon in der Ontologie abhandelt. Weil er die Betrachtung des zusammengesetzten Wesens vorausgeschickt hatte, so hält er sich für berechtigt, die Definition des einfachen im Gegensatz gegen jenes, also negativ zu fassen. War daher das zusammengesetzte Wesen das gewesen, welches aus mehreren von einander verschiedenen Theilen besteht, so wird das einfache definirt als eines, was keine Theile hat. Eine unmittelbare Folgerung davon ist, dass es im Begriff des einfachen Wesens liegt, untheilbar zu seyn. Aus dieser Bestimmung wird dann weiter gefolgert, dass es weder auf natürliche Weise (aus irgend Etwas) entstehen, noch dass es anders als durch (wunderbare) Vernichtung aufhören könne. Wenn es darum einfache Wesen gibt so können dieselben, da doch nach dem *principium rationis sufficientis* Jedes einen Grund seines Seyns haben muss, nur aus Nichts producirt, d. h. geschaffen seyn. Nur einfache Wesen können als Substanzen bezeichnet werden, d. h.

als etwas was dauernd ist und Modificationen erleiden kann ohne aufzuhören zu seyn was es ist. Das Wesen des Zusammengesetzten dagegen besteht aus lauter Accidenzien. Die Substanzialität der einfachen Wesen wird dann ferner so bezeichnet, dass gesagt wird sie enthielten das Princip der Veränderung in sich, oder was dasselbe heisst, ihr Wesen bestehe in der Kraft oder dem steten Bestreben zur Thätigkeit oder zur Veränderung ihres Zustandes. Alle diese Bestimmungen des einfachen Wesens sind, wie auf der Hand liegt, dieselben, welche schon bei Leibnitz vorkamen. Wolff leugnet dies auch nicht, er erkennt die Verwandtschaft selbst an; er stimmt ausser dem bisher Gesagten auch darin mit Leibnitz überein, dass er die Kraft des einfachen Wesens als gehemmt und eben darum in jedem eben sowol ein actives als ein passives Vermögen annimmt u. s. w. Wenn er aber dann, früher mit einer gewissen Vorsicht, in späterer Zeit mit einer Art von Gereiztheit, von Leibnitz's Monaden spricht, so liegt dies nicht darin allein, dass es ihn kränkt, wenn er nur als Einer angesehn wird, welcher Leibnitz ausbeutet, sondern es hat den Grund, dass in einer Beziehung wirklich ein grosser Unterschied Statt findet zwischen den Monaden Leibnitz's und Wolff's einfachen Substanzen — ein Unterschied der eben nicht einen Vorzug des Wolff'schen Systems begründet — nämlich dass bei den letztern nicht davon die Rede ist, dass ihr Wesen in der V o r s t e l l u n g bestehe. Wenn sich nun aber gezeigt hatte (s. *pg.* 51 *sq.*), dass nur dadurch,

dass die Monaden an einander sich spiegelten, die Harmonie und der Zusammenhang in das Universum kam, so lässt sich schon voraussehn, dass bei Wolff eine Menge von Bestimmungen, die sich bei Leibnitz von selbst ergaben, von Aussen werden hinzugenommen werden müssen. Nicht nur dies aber, sondern der ganze Begriff der einfachen Substanzen wird, je mehr er sich in den Resultaten Leibnitz annähert, um so schwankender und unbestimmter, indem er bald so, bald anders gefasst wird. Es ergibt sich dies gleich beim Eintritt in die Kosmologie, auf welche itzt überzugehn ist. 8).

§. 21.

Fortsetzung.

Kosmologie und Physik.

Die Ontologie hatte nur auseinandergesetzt w e n n einfache Substanzen existiren, wie sie beschaffen seyn müssten, d a s s es dergleichen gebe wird dort nicht bewiesen. Wolff vertröstet hinsichtlich dieses Beweises auf die natürliche Theologie. Da aber für die Kosmologie die wirkliche Existenz der einfachen Substanzen vorausgesetzt werden muss, so flüchtet er sich zu der Erfahrung. Diese lehrt, dass Zusammengesetztes existirt, und daraus wird gefolgert, dass auch Einfaches existiren müsse. Als die eigentliche Aufgabe der Kosmologie wird die Frage aufgeworfen: wie aus einfachen Substanzen eine Welt entstehen könne. Er bleibt aber bei dieser Frage nicht stehn,

sondern nachdem er erst Welt überhaupt definirt hat als die Reihe der simultanen und successiven endlichen Dinge, geht er sogleich zu dieser oder der sichtbaren Welt über und beschäftigt sich ausschliesslich mit dieser.

Die Ontologie hatte das zusammengesetzte Wesen definirt als aus verschiedenen Theilen bestehend. Aus dieser Definition werden nun wichtige Folgerungen gezogen: Wesen die von einander verschieden sind, hatte gleichfalls die Ontologie gelehrt, sind sich äusserlich *(externa)*. Wird nun solches sich Aeusserliches gleichsam als Eines *(tanquam in uno)* gedacht, so entsteht die Vorstellung des Ausgedehnten, d. h. eines Aussereinander welches doch zugleich Einheit ist. (Ganz ähnlich wie bei Leibnitz wird also hier durch das logische Aussereinander und die hinzukommende Vorstellung das reale Aussereinander gebildet.) Wenn dann Wolff weiter, in Uebereinstimmung mit Leibnitz, diese combinirende Vorstellung als verworrene bezeichnet, so ist eine Folgerung daraus, die auch von ihm ausgesprochen wird, dass die Ausdehnung nur ein Phänomen sey; wobei er sich aber sehr entschieden gegen die Idealisten ausspricht, welche meinten, dass den ausgedehnten Dingen nichts Substanzielles zu Grunde liege. Natürlich ist ihm weder Raum noch Zeit etwas Substanzielles. Jener ist die Ordnung der Coexistirenden, diese die Ordnung der sich continuirlich Folgenden. Die Vorstellung einer leeren Zeit oder eines leeren Raums ist deswegen imaginär, obgleich diese imagi-

näre Vorstellung bei vielen Betrachtungen grosse Bequemlichkeit gewährt. Die zusammengesetzten Wesen sind daher ausgedehnt oder räumlich, und es gehn in ihnen keine andern Veränderungen vor sich als räumliche, die die Grösse, Figur u. s. w. betreffen. Die zusammengesetzten Wesen, aus welchen unsere Welt besteht, heissen Körper. Sie sind deswegen nicht Substanzen, sondern Aggregate von einfachen Substanzen, obgleich das Materielle wie ein Substanzielles erscheint; es wird deswegen *phaenomenon substantiatum* genannt. Die einfachen Substanzen nun, sofern sie den Körpern zu Grunde liegen und das eigentlich Substanzielle an denselben ausmachen, werden Elemente genannt. Sie sind unräumlich, die eigentlichen Atome der Natur; darum aber sind sie nicht Zenonische Punkte, vielmehr unterscheiden sie sich von diesen einmal dadurch, dass jede der einfachen Substanzen von allen andern verschieden ist, dann aber darin, dass sie ein eignes Princip der Thätigkeit in sich haben. Die erstere dieser Bestimmungen beruht auf dem Satz des zureichenden Grundes, wie bei Leibnitz, und Wolff legt darauf, dass nicht nur die einfachen Wesen sondern alle wesentlich von einander unterschieden sind, ein so grosses Gewicht, dass er den „Satz des Nichtzuunterscheidenden“ oft als ein drittes Denkgesetz neben den früher erwähnten Denkprincipien anführt. Uebrigens ist ihm dieser Satz auch schon für den Begriff des Ausgedehnten wichtig. Denn da nur Verschiedenes sich äusserlich ist, so kann nur durch die

simultane Vorstellung einfacher Substanzen, nicht aber durch die unterschiedsloser Punkte der Raum entstehn. So gross auch bisher die Aehnlichkeit ist zwischen dem was Leibnitz gelehrt hatte und was Wolff vorträgt, so zeigt sich doch gerade hier wo die einfachen Substanzen als Elemente genommen werden, wie viel das System an Consequenz eingebüsst hatte, dadurch dass das Wesen derselben nicht mehr in die Vorstellung gesetzt war. Diese Bestimmung war es besonders gewesen (s. *pg.* 40 *sqq.*) wodurch sich die Monaden von den Atomen unterschieden. Sie aufgegeben, und beide drohen zusammen zu fallen. Darum hören wir Wolff so oft von den einfachen Substanzen in einer Weise sprechen als wären sie blosse Atome, er spricht davon dass jede ihren besondern O r t habe u. s. w. Dergleichen Aeusserungen sind aber selten, und er hält im Ganzen daran fest, dass nur Immaterielles wirklich substanzielle Existenz habe. In grössere Schwierigkeiten geräth aber Wolff hinsichtlich des Zusammenhanges der einfachen Substanzen. Dieser war bei Leibnitz eine nothwendige Folge davon, dass jede Monas das selbe Universum v o r s t e l l t e. Wolff spricht nun hinsichtlich dieses Zusammenhanges ganz mit Leibnitz übereinstimmend: Auch er behauptet, dass man aus dem Zustande einer einfachen Substanz den Zustand des Universums erschliessen könne; auch er lässt in dem Gegenwärtigen die Zukunft lesen u. s. w. Wenn man aber auf die Begründung sieht, so sagt er zwar, indem er anerkennt Leibnitz habe zuerst

diesen allgemeinen Zusammenhang erkannt, dass er denselben aus dem Begriff der einfachen Substanz abgeleitet habe; allein wenn man genauer zusieht, so beruht der Beweis des Satzes, dass alle Elemente der Dinge mit einander in Zusammenhang stehn auf einer *petitio principii*, indem in demselben vorausgesetzt wird der Grund für die Coexistenz einer einfachen Substanz mit allen übrigen müsse in diesen letztern auch liegen. Er scheint es selbst zu fühlen, dass dieser Satz auf den in der Folge immer wieder alle Argumentationen zurückweisen, nicht ganz fest stehe, und so vertröstet er auch hier theils auf die natürliche Theologie, in welcher der Zusammenhang der einfachen Substanzen aus dem allgemeinen Zweck hergeleitet werde, theils aber sucht er — wie gewöhnlich — Schutz bei der Erfahrung. Diese lehre, sagt er, dass ein Zusammenhang zwischen den zusammengesetzten Wesen Statt finde, daraus lasse sich zurückschliessen, dass in den Elementen sichs eben so verhalte, denn wie sollte das Derivirte enthalten was dem Primitiven abginge. Ganz ähnlich ist auch sein Räsonnement um das Daseyn eines passiven und activen Vermögens in den einfachen Substanzen nachzuweisen. 9).

Aus den immateriellen Substanzen entsteht das materielle Substantiat, aus den nicht ausgedehnten Elementen der ausgedehnte Körper, indem der Anschauende ihnen die Ausdehnung leiht. Es wiederholt sich nun hier was schon bei Leibnitz bemerkt wurde, dass dieser Idealismus in sofern für die Betrachtung

der Objecte von keinem Einfluss ist, als, — nachdem einmal bemerkt worden, Alles sey idealistisch zu verstehn (vgl. *p.* 77.) — dieselben betrachtet werden ohne dass man dieser Bemerkung weiter gedenkt. Aus der bisherigen Entwicklung hat sich als der Begriff des Körpers nur der des Ausgedehnten ergeben. Wolff erkennt nun, dass dem Körper noch mehr zugeschrieben werden müsse und findet als eine wesentliche Bestimmung aller Körper die Kraft Widerstand zu leisten, oder die Trägheit. Der Beweis den er dafür gibt, dass alle Körper träge seyn, ist auf die Erfahrung gestützt; zwar wird versucht es auch *a priori* zu beweisen, indess läuft dieser Versuch auf einen Cirkel hinaus. Die Materie wird daher definirt als Ausgedehntes welches mit der Kraft der Trägheit begabt sey. Eben so kommt der Materie die *vis motrix* zu oder das stete Streben den Ort zu verändern. Die Trägheit ist die *vis passiva*, die Beweglichheit die *vis activa* des Körpers, sie sind das Gegenbild zweier solcher Kräfte in den einfachen Substanzen. Von beiden wird dann gesagt, sie seyen nur Phänomene, damit aber ist auch das idealistische Interesse abgefunden, und die Trägheit sowol als die Bewegkraft wird betrachtet, als seyen sie völlig unabhängig von dem Anschauenden. (Ein ganzes Kapitel seiner Kosmologie handelt von den Gesetzen der Bewegung, wo er den Unterschied der todten und lebendigen Kraft fixirt, und sich im Ganzen nahe an Leibnitz anschliesst. Verdienstlich ist es, dass er zuerst den Begriff der Elasticität fixirt

und die Mittheilung der Bewegung bei elastischen und nicht-elastischen Körpern von einander gesondert betrachtet hat.) Wenn die Materie aus einfachen Substanzen zusammengesetzt ist, jede von diesen aber von allen andern verschieden ist, so folgt von selbst, dass es nicht ganz homogenes Materielles geben kann, da nun die welche von blosser (abstracter) Materie sprechen darunter eine solche verstehn, welche in allen ihren Theilen homogen wäre, so folgt, dass es keine solche abstracte Materie gibt. (Jene atomistische Vorstellung also, nach welcher nur die verschiedene Zahl gleicher materieller Theilchen den Unterschied zwischen den Körpern ausmachte beruht auf einer unrichtigen Voraussetzung.)

Was die Ontologie für die ganze Philosophie, das ist die Kosmologie für die Physik. Diese fängt daher an, wo die Kosmologie aufhört, und die Untersuchungen des Physikers gehen nicht bis in das kosmologische Gebiet zurück, vielmehr halten sie sich ganz in dem Bereich des Körperlichen. Und wenn auch die Physik viel weiter gediehen, und ihre Untersuchungen also den Grenzen der Kosmologie viel näher gekommen wären als dies beim gegenwärtigen Stande der Wissenschaft der Fall ist, so würde sie doch nie diese Grenze überschreiten da sie nur die Aufgabe hat aus dem (einfachen) Körperlichen die Erscheinungen abzuleiten. Die einfachsten unter allen zusammengesetzten Wesen, d. h. diejenigen welche wenn sie zerlegt würden, in wirklich einfache Substanzen zerfielen, sind die primi-

tiven Corpusculn, derivirte Corpusculn dagegen sind solche, welche selbst schon aus Corpusculn bestehn. Beide sind nicht mehr Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung. Beide sind von den Atomen wesentlich unterschieden, da jedes Corpusculum als aus verschiedenen einfachen Substanzen bestehend von allen andern Corpusculn verschieden ist, und da sie ferner nach ihrer Definition theilbar sind. Das Bestreben der Corpuscularphilosophie, Alles aus dem Zusammentreten von Corpusculn zu erklären, geht auf die eigentliche Aufgabe aller Physik. Würde diese Alles aus den primitiven Corpusculn ableiten können, so würde sie ihre Aufgabe vollständig gelöst haben. Davon aber ist sie weit entfernt, und man muss zufrieden seyn, wo man die Erscheinungen auch nur aus derivirten Corpuskeln ableiten kann. So weit uns das gelingt, so weit erklären wir die Erscheinung mechanisch, d. h. aus Figur, Grösse, Bewegung. Allein mit dieser Erklärungsweise reicht man nicht aus; vielmehr ist man oft genöthigt als bei dem Letzten bei Erscheinungen stehen zu bleiben, die allerdings ihre mechanischen Gründe haben mögen, die man aber (noch) nicht mechanisch zu erklären vermag. Diese Erscheinungen nennt Wolff physicalische Principien, und die Erklärungsweise, die nur bis auf diese zurückgeht die physicalische. Hieraus geht denn schon hervor, was er auch in concreten Fällen ausspricht, dass, wenn er sagt neben der mechanischen Erklärungsweise müsse auch die physicalische Platz finden, die letztere nur ein Nothbe-

helf ist. So sagt er selbst, er bleibe bei der Elasticität der Luft als bei einem physicalischen Princip stehen, ob er gleich auch überzeugt sey dieselbe hänge von der Configuration der Corpusculn der Luft ab, aber da diese nicht bekannt sey, so würde es vermessen seyn weiter zurückzugehn als man (bis jetzt) kann. Diese, bis auf Weiteres letzten, physicalischen Principien nennt er nun auch einfache Materien oder Elemente, (wobei aber bemerkt werden muss, dass von einer Verwechslung derselben mit den einfachen Substanzen nicht die Rede ist, sondern dass dies Wort hier nur genommen wird wie wenn man von den vier Elementen spricht.) So sagt er z. B. in den Vernünftigen Gedanken von den Wirkungen der Natur u. s. w. §. 32: Man habe einfache Materien oder Elemente angenommen, durch deren Vermischung alle andern entstünden. So ungereimt es nun sey, von diesen zu meinen, dass sie nur numerisch verschiedene Theile hätten, d. h. völlig homogen seyen, so wäre jene Annahme von dergleichen Materien nicht zu tadeln; nur muss man nicht behaupten, dass sie nicht wieder zerlegbar seyen. Zu den gewöhnlich als Elemente bezeichneten fügt Wolff die Materie des Lichts, der Wärme, die schwermachende Materie, die magnetische u. a. noch hinzu. „Daher, fügt er hinzu, ist es ein grosses Versehn, wenn man vermeint, der Unterschied solcher Materien, die uns in die Sinne fallen, liesse sich durch die blosse Figur und Grösse der Theile bestimmen. Denn so lange die subtilsten Theile der eigenthümlichen Ma-

terie noch aus andern einfacheren, die in gewisser Proportion mit einander vermischt sind bestehn, muss man den Unterschied der Materien durch die einfacheren die mit einander vermischt sind, und durch die Proportion, in welcher sie mit einander vermischt sind, bestimmen, und ist noch lange nicht Zeit, dass man auf die Figur und Grösse der Theile kommt. Nämlich man kann nicht eher auf die mechanischen Ursachen denken, bis man vorher mit den physicalischen zur Richtigkeit gekommen.“ — Eben so hält er es schon für übereilt über die Zahl dieser physicalischen Elemente etwas bestimmen zu wollen und räth an „in Erklärung der natürlichen Begebenheiten keine Materie anzunehmen, als deren Gegenwart wir hinlänglich erweisen können.“ Es geht übrigens auch aus diesen Stellen hervor wie im Grunde die mechanische Ansicht die vollkommnere ist. Demgemäss ist es nicht zu verwundern, wenn Wolff es liebt, die Welt als eine Maschine zu bezeichnen und mit einem künstlichen Automat oder einer Uhr zu vergleichen, wenn er unter Natur nichts Andres versteht als das Princip der äusserlichen Veränderungen, also die bewegende Kraft oder wohl auch die Summe der bewegenden Kräfte, wenn von ihm die Ordnung der Natur vorzüglich in den Gesetzen der Bewegung gefunden wird. Die Welt bietet uns deswegen eine continuirliche Reihe von Ursachen und Wirkungen dar, in welcher Jedes durch seine Ursache determinirt ist. Darum ist ein Jedes in der Welt (wenn auch nur hypothetisch) nothwendig. Diese Nothwendigkeit ist

die, welche man auch physische oder natürliche nennt. Wenn darum auf eine ausserordentliche Weise, durch ein Wunder z. B., irgend Etwas in der Welt neu hervorgebracht wird, so wird, weil dieses Neue wieder seine nothwendigen Folgen hat u. s. w., das ganze Universum, d. h. die Reihe von Dingen und Begebenheiten nicht mehr dasselbe seyn wie es ohne das Wunder gewesen und geworden wäre. Dieser Satz wurde nun, sehr begreiflich, von den Gegnern Wolff's sehr angegriffen, er entzieht sich aber den Consequenzen, indem er wohl Wunder aber niemals ein isolirtes Wunder als möglich statuirt. Wenn Gott ein Wunder gethan hat, und also das ganze Universum ein andres geworden ist, so thut er nach Wolff's Annahme sogleich noch eines oder mehrere *(miracula restitutionis)* um die Welt in einen Zustand zu bringen in welchem sie gewesen wäre wenn das Wunder den Lauf der Natur nicht unterbrochen hätte. Er vergleicht es selbst mit dem Vorwärtsrücken des Zeigers einer Uhr, die man aus irgend einem Grunde für eine Zeitlang angehalten hatte. Bei einer solchen Ansicht von der Natur und von der Aufgabe der Naturwissenschaft müsste die Betrachtung des Organischen eben so dürftig ausfallen wie etwa bei den Cartesianern. Wolff entzieht sich dieser Consequenz, indem er hier einen Begriff geltend macht, den er am Schluss seiner Ontologie, wenn auch nicht sehr ausführlich erörtert, so doch erwähnt hatte, den Zweckbegriff, von dem er dort die Nominaldefinition gegeben hatte, dass er das sey

um dessentwillen die wirkenden Ursachen thätig sind. Indem er nun das Organische als ein solches definirt, welches durch seine Structur zu einem bestimmten Geschäft geschickt ist, ist die Nothwendigkeit ausgesprochen bei dem Organischen immer auf den Zweck zu sehn, und es selbst vorzugsweise Gegenstand des Theils der Naturwissenschaft, die Wolff als Teleologie bezeichnet. Es ist schon oben gesagt worden, das Wolff den Leibnitz'schen Gedanken weiter ausgeführt habe, dass in der Natur Alles auch teleologisch betrachtet werden könne. Wenn bis dahin Wolff immer darauf ausgegangen war, aus dem Wesen der Dinge wo möglich alle Erscheinungen abzuleiten, so muss ihm natürlich ehe er daran geht, dieselben aus ihren Zwecken abzuleiten, die Frage entstehn, wie sich die Folgen des Wesens der Dinge und ihr Zweck zu einander verhalten. In der deutschen Bearbeitung seiner Metaphysik (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt u. s. w.) dient ihm der Begriff Gottes dazu beide zu identificiren. „Weil Gott Alles gewusst hat, sagt er §. 1028., was aus dem Wesen der Dinge erfolgen kann, und nun deswegen sie hervorgebracht, so sind die nothwendigen Folgerungen aus dem Wesen der Dinge Gottes Absichten. Und demnach irren diejenigen gar sehr, welche leugnen, dass es Absichten in der Natur gibt, weil dasjenige was man Absichten nennet, aus dem Wesen der Dinge nothwendig erfolget." Dies Verhältniss einmal fixirt, und es findet kein Hinderniss mehr Statt das was theils in der Kosmologie und den

„vernünftigen Gedanken von den Wirkungen der Natur“ rationell, theils in den „nützlichen Versuchen“ rein experimental betrachtet war, in den „vernünftigen Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge“ teleologisch zu erörtern. Hier aber ergeht er sich ganz und gar in einer äusserlichen Teleologie, indem er darauf hinweist was ein Jedes für den Menschen für Nutzen habe. Der Schluss dieses Werks §. 242. ist characteristisch: — so sind die Sonnen um der Erden willen. Alles, was auf dem Erdboden ist, gereichet dem Menschen zu vielfältigem Nutzen, ja was er nur von himmlischen Körpern von Weitem erblickt, kann er zu einigem Nutzen anwenden, wie aus der ganzen Abhandlung gegenwärtiger Schrift erhellet, und in so weit kann man sagen, dass Alles um der Menschen willen ist.“ — Wenn er dann mit Bezug auf den Anfang seines Werks noch hinzufügt: „Hingegen da der Mensch die einige Creatur ist, durch die Gott seine Hauptabsicht erreichen kann, die er von der Welt gehabt, dass er nämlich als ein Gott erkannt und verehrt wird, so ist daraus klar, dass ihn Gott um sein selbst willen gemacht“, — so ist die Beziehung auf diesen Hauptzweck in dem ganzen Werk völlig zurückgetreten, während sogar Dinge ausführlich erörtert werden, wie: dass das Sternenlicht dazu diene, bei dunkler Nacht den Weg zu sehn u. dgl. Nicht also der ihnen immanente Zweck, sondern ihre Beziehung zu den particularen Zwecken der Menschen, wird als die Zweckmässigkeit der Naturproducte angesehn und als ihre Bestimmung.

Es ist dies ein Punkt, an welchen sich die auf Wolff folgenden Philosophen vorzugsweise gehalten haben, ja der zuletzt fast das einzige Interesse für den philosophirenden Geist gehabt hat. — Bei der Betrachtung nun der organischen Wesen tritt vor der teleologischen Betrachtung jede andere fast ganz zurück. Das Werk worin sie zum Gegenstand der Forschung gemacht sind, sind die „vernünftigen Gedanken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen.“ In diesem Werke herrscht vorzugsweise eine ganz äusserliche Teleologie; wo eine Erscheinung aus den wirkenden Ursachen erklärt werden soll, ist die Erklärung ganz mechanisch. Es fehlt dabei aller Zusammenhang mit dem übrigen philosophischen System, und daher kann hier auf das Einzelne nicht weiter eingegangen werden. 10).

§. 22.

Fortsetzung.

Rationale und empirische Psychologie.

Wie bei der Darstellung die (rationale) Kosmologie mit der (empirischen) Physik verbunden ward, so wird auch hier die Psychologie als ein Ganzes dargestellt und der Unterschied zwischen ihr als rationaler und als empirischer ignorirt werden. Wir sind hierzu durch Wolff's eignes Verfahren berechtigt. Zwar hat er sie jede besonders behandelt, ja in seiner deutschen Bearbeitung der Metaphysik lässt er nicht einmal eine unmittelbar auf die andere folgen, sondern schiebt die Kosmologie zwischen die

empirische und rationale Psychologie in die Mitte; allein hievon geht er in seiner spätern und ausführlichern (lateinischen) Bearbeitung ab. In dieser behandelt er die empirische Psychologie gleichsam als den ersten, die rationale als den zweiten Theil der Seelenlehre und lässt eben darum die eine an die andere sich schliessen, so wie auch beide ganz denselben Gang befolgen, so dass in einzelnen Partien sogar die Ueberschriften der Capitel dieselben sind. Der letzte Umstand allein würde schon eine Versuchung werden, was unter einer und derselben Ueberschrift sich findet, zu combiniren. Dazu kommt aber noch, dass Wolff auch hier, wie in den übrigen Theilen seines Systems, das Verhältniss beider zu einander so bestimmt, dass sie füglich gar nicht getrennt werden können. Denn einmal soll die empirische Psychologie der rationalen nicht nur zur Bestätigung, sondern zur eigentlichen Begründung dienen, indem sie die Principien derselben abgibt, so dass sie also natürlich ihr vorhergehn muss. Dann aber soll wieder eine empirische Betrachtung überhaupt und auch der Seele insbesondre, nicht möglich seyn wenn man nicht durch eine Untersuchung *a priori* erkannt habe, worauf man achten, was man suchen solle. Die letztere wird also der erstern vorangehn müssen. Hierin die Berechtigung, beide zu verbinden. — In keiner einzigen Partie seines Systems ist Wolff so sehr seiner Uebereinstimmung mit Leibnitz eingeständig wie in der Psychologie, aber kaum in einer zeigt sich, zu welchen stets wiederholten neuen

Annahmen er flüchten musste, sobald die Grundvoraussetzung der Leibnitz'schen Lehre, dass die Monaden vorstellend sind, aufgegeben war. Sobald man an dem Leibnitz'schen Philosophem festhielt, so ergab sich mit Nothwendigkeit, dass es einfache Wesen geben müsse, in welchen sich die Perception zu höhern Graden steigern musste, mit denen deswegen nicht in der continuirlichen Reihe der Wesen ein Sprung angenommen wurde. Wolff dagegen hatte zuerst, wenn er von dieser Behauptung Leibnitz's sprach, sie nur dahingestellt seyn lassen (so immer in den „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt" u. s. w.), nachher sich geradezu gegen dieselbe erklärt. Ihm bleibt deswegen nichts Anderes übrig als seine Psychologie mit Behauptungen hinsichtlich der Seele zu beginnen, welche aus seiner Ontologie gar nicht folgten. Die Behauptung nun, welche er allen fernern Untersuchungen zu Grunde legt ist die, dass die Seele Bewusstseyn habe. Sowol in der empirischen als auch der rationalen Psychologie gibt er keinen Beweis für diese Behauptung, sondern beruft sich auf die Erfahrung. Enge sich an Cartesius anschliessend behauptet er nun weiter, dass selbst ein Zweifel daran, ob wir Bewusstseyn hätten, uns diese Gewissheit geben müsse, folgert er nun aus dem Factum des Bewusstseyns das Seyn oder die Existenz der Seele. Nur tritt hier der grosse Unterschied zwischen Wolff und Cartesius hervor, dass während der Letztere behauptet hatte: *cogito ergo sum* sey kein Schluss und beruhe nicht etwa auf dem Rai-

sonnement *omne cogitans est etc.*, vielmehr lasse ein solcher allgemeiner Satz sich nur aus *cogito ergo sum* ableiten, — dass während dessen Wolff gerade das Gegentheil lehrt. Die Sicherheit mit welcher wir, indem wir unser bewusst sind, unsere Existenz behaupten beruht ihm auf einem Syllogismus. Darum ist auch die Art wie Wolff die Gewissheit der eignen Existenz mit jeder andern Gewissheit in Zusammenhang setzt, obgleich auch sie an das Raisonnement des *Des Cartes* erinnert, doch wesentlich von demselben verschieden. Was eben so klar und deutlich (unmittelbar) gewusst wird, wie *cogito ergo sum*, das ist für *Des Cartes* wahr. Die Formel bei Wolff lautet anders: Alles was bewiesen, oder worin ein Syllogismus enthalten ist, ist eben so gewiss wie die eigne Existenz, weil auch diese es nur ist indem sie auf einem Syllogismus beruht. Dasjenige nun in uns, welches sich bewusst ist, nennen wir Seele, oder auch Geist. Das Bewusstseyn aber ist zweierlei Art; entweder sind die Dinge der Gegenstand desselben, dann ist es blosse Vorstellung oder Perception, oder aber man ist sich dieser Vorstellung selbst bewusst, dann ist das Bewusstseyn Apperception (Selbstbewusstseyn). Beides zusammen ist das, was wir Denken nennen. Das Denken fällt daher mit dem Bewusstseyn im weitern Sinne zusammen und ist das eigentliche Prädicat der Seele. — Aus diesem als Factum zugestandenen Satz sucht nun Wolff Folgerungen zu ziehn hinsichtlich des Wesens der Seele. Den Uebergang dazu bildet die Behauptung, dass es

mit dem Begriff des Körperlichen streite, denkend zu seyn. Wir müssen diesen Satz eine Behauptung nennen, denn obgleich Wolff schon in den zuletzt angeführten „vernünftigen Gedanken“ §. 738. einen Beweis versucht hat, den er auch für schlagend gehalten haben muss, da er ihn nach so vielen Jahren in der rationalen Psychologie fast wörtlich wiederholt hat, so ist dieser Beweis ein reiner Cirkel. Nachdem er nämlich an den in der Ontologie bewiesenen Satz erinnert hat, nach welchem im Körperlichen alle Veränderungen durch die Bewegung geschehen und nur Figur, Lage u. s. w. betreffen, sagt er, das Bewusstseyn involvire ein Vergleichen seiner innern Zustände, und fährt dann so fort: Da nun dieses durch die Bewegung der Theile nicht kann zu wege gebracht werden, so u. s. w., so dass die eigentliche Behauptung als Beweisgrund gebraucht wird. Diesen Satz einmal zugestanden, so folgt dass auch die Fähigkeit des Denkens nicht durch eine andere (etwa göttliche) Macht, dem Körperlichen eingepflanzt werden könne, dass also die Seele immateriell sey. Vermittelst dieser Sätze kommt er dann endlich zu der Bestimmung um derentwillen allein sie eingeführt wurden, dass die Seele eine einfache Substanz sey und dass deshalb von ihr gelten müsse was die Ontologie von den einfachen Substanzen überhaupt gesagt hatte. Von den Bestimmungen der einfachen Substanzen erscheint nun als die fruchtbarste für die Psychologie die, dass der Seele eine Kraft innewohne, vermittelst deren sie stets eine Veränderung ihres

Zustandes anstrebt. Diese Kraft wird nun als *vis repraesentativa* bezeichnet, und gesagt dass alle Thätigkeiten der Seele zu ihrem eigentlichen Grunde nur diese Kraft hätten, vermittelst deren die Seele das Universum sich vorzustellen vermag; ganz so wie alle Thätigkeiten des Körpers nur aus der ihm innewohnenden *vis motrix* abzuleiten sind. 11).

Diese Ableitung nun der verschiedenen Thätigkeiten der Seele aus der denselben zu Grunde liegenden Kraft ist, wie Wolff selbst dies anerkennt eine der Hauptaufgaben der Psychologie, und zwar hat die empirische Psychologie die verschiedenen Vermögen der Seele aufzuzählen, die rationale zu zeigen, wie sie der Seele inwohnen. Die Vermögen der Seele sind etwas Anderes als die *vis repraesentativa*, welche das eigentliche Wesen oder die Natur der Seele ausmacht. Sie verhalten sich so zu einander, dass die Vermögen nur die Möglichkeiten gewisser Handlungsweisen sind, welche durch jene Kraft bethätigt und verwirklicht werden. Bei dieser Verwirklichung werden gewisse Regeln befolgt, welche in der rationalen Psychologie ganz dasselbe sind was die Gesetze der Bewegung für die Kosmologie. Es wäre daher eine irrige Ansicht, wollte man sich die verschiedenen Seelenvermögen als für sich subsistirende Bestandtheile der Seele ansehn; eine solche Vorstellung würde die Einfachheit der Seele zerstören; vielmehr sind sie als verschiedene Modificationen der ursprünglichen Kraft zu denken, welche das Wesen der Seele ausmacht. — So sehr sich aber Wolff auch

Mühe gibt die Einheit der Seele und die Vielheit ihrer Vermögen zugleich festzuhalten, so geht es ihm doch hierin wie den Scholastikern, welche wenn sie einen *terminus* wie den eines *unum potestativum* gefunden hatten, sich nun dabei beruhigten, und dann als wären alle Schwierigkeiten widerlegt weiter gingen. In der empirischen Psychologie spricht Wolff oft von den verschiedenen Seelenvermögen ganz als wären sie verschiedene Subjecte, und stellt sie neben einander hin, als tangirten sie sich kaum. Dann aber, und dies geschieht namentlich in der rationalen Psychologie, ist es als erinnere er sich ihrer Einheit, und er sucht die verschiednen Functionen der Seele als verschiedene Modificationen und Stufen ihrer Thätigkeit darzustellen. Die letztere Ansicht liegt eigentlich schon der Bezeichnung oberes und unteres Erkenntnissvermögen zu Grunde, oder wie sich Wolff mechanisch ausdrückt höherer und niederer Theil des Erkenntnissvermögens. Er führt diesen Unterschied auf die verschiedenen Grade des Vorstellens zurück indem ihm der untere Theil des Erkenntnissvermögens die dunklen und confusen, der obere die klaren und deutlichen Vorstellungen enthält. Die erste nun von allen Functionen, in welchen sich die Kraft der Seele zeigt und bethätigt, ist die Empfindung. Auf ihr beruhen alle andern Formen der Vorstellung. Hier sind es nun sogleich zwei Punkte, die einer Erörterung bedürfen. Einmal nämlich könnte der Anschein entstehn als werde, wenn alle Vorstellungen zu ihrem ersten Ausgangs-

punkte die Empfindung haben, der Geist zu einer *tabula rasa* gemacht, die nur durch äussere Eindrücke ihren Inhalt bekomme. Gegen diese Ansicht erklärt er sich auf das Entschiedenste. Die Seele bringt die Empfindungen hervor, sagt er (Vernünft. Ged. von Gott u. s. w. §. 819.) und daher „kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von Aussen hinein, sondern die Seele hat sie in der That schon in sich und wickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammen stimmenden Ordnung aus ihrem Wesen hervor." Daher sagt er auch ausdrücklich (ebendas. § 787.) dass „die Idealisten, welche die wirkliche Gegenwart der Welt ausser der Seele leugnen, die natürlichen Begebenheiten auf eben diese Art erklären müssen, wie diejenigen welche die Welt ausser der Seele gegenwärtig erkennen", und dass sie daher den natürlichen Wissenschaften keinen Eintrag thun. Das Zweite was hier zur Sprache kommt, ist die Bedeutung des Körpers für die Empfindung. Wenn nämlich die Empfindung definirt wird als die Vorstellung des Zusammengesetzten in dem Einfachen und dies näher dahin bestimmt wird, dass sie in der Empfindung die Modificationen ihres (zusammengesetzten) Körpers in sich wahrnehme, so entsteht die Frage was es denn mit diesem ihrem Körper für eine Bewandtniss habe. Die empirische Psychologie definirt unsern Körper als denjenigen, vermittelst dessen wir der äusserlichen Dinge bewusst werden, eine Definition, in welcher der Cirkel nicht sehr verborgen ist. Es drängt sich aber sogleich das

Bedürfniss auf zu erkennen, wie dieses zusammengesetzte Ding in diesem bestimmten Verhältniss zu der (einfachen) Seele stehn kann? Die Antwort wird in einer Untersuchung über das *commercium animae et corporis* gegeben, welche in dem grössern lateinischen Werke einen eignen Abschnitt gegen den Schluss hin bildet, während sie in seiner deutschen Metaphysik, methodischer, dort (§. 760 *seqq.*) angestellt wird, wo er von der Empfindung spricht. Nachdem er hier gezeigt hat, dass die Ansicht, welche einen gegenseitigen Einfluss der Seele und des Leibes annehme unverständlich sey, und zugleich gegen alle Gesetze der Bewegung anstosse, nachdem ferner von dem System der gelegentlichen Ursachen gezeigt ist, dass es den Satz des zureichenden Grundes vernachlässige und das Gesetz der sich erhaltenden Richtung ignorire (s. oben *p.* 93.), entscheidet er sich als für die einzig richtige Ansicht für das System der prästabilirten Harmonie. (Es muss bemerkt werden, dass wenn Wolff dies Wort braucht, er darunter nur die Harmonie zwischen Leib und Seele versteht, dagegen die Harmonie aller Monaden des Universums hier zurücktritt.) Als die Vorzüge dieser Ansicht vor allen andern bezeichnet Wolff, dass sie das Verhältniss zwischen Leib und Seele in einer Weise erkläre, welche mit dem Begriffe beider nicht streite, und dass sie dabei nicht auf den Willen Gottes stets recurrire oder auf Wunder sich berufe, sondern nur ein ursprüngliches Wunder annehme, was der Philosophie nicht zum Vorwurf gemacht

werden könne. Nach diesem System findet daher eine wirkliche Einheit zwischen beiden Statt, indem nothwendig jede Modification des Leibes mit einer der Seele begleitet ist und umgekehrt, so dass man aus der einen auf die andere schliessen kann, als wäre sie der Grund derselben. Mit jeder Modification des Körpers, und also, da jede körperliche Veränderung Bewegung war, mit jeder Bewegung ist eine analoge Veränderung der (einfachen) Seele verbunden, welche das immaterielle Bild jener Veränderung genannt werden kann oder auch Idee derselben; das Bild einer körperlichen Veränderung in einem selbst Zusammengesetzten dagegen, wird den Character des Materiellen haben, wird eine materielle Idee genannt werden können. Die Bewegungen, welche den Sinnesorganen durch die äussern Gegenstände mitgetheilt werden, nennt Wolff Eindrücke oder mit dem scholastischen Namen *species impressae;* da nun diese sich durch die Nerven bis zum Gehirn fortpflanzen, so werden in dem letztern Abbilder der ursprünglichen Bewegungen, also materielle Ideen sich finden. In steter Harmonie mit diesen, eben deshalb nie ohne sie vorkommend aber wesentlich von ihnen verschieden sind die immateriellen Bilder der Körpermodificationen in der Seele, oder die sinnlichen Ideen. Es ergibt sich daher als ein feststehendes Gesetz der Satz, in welchen Wolff seine ganze Lehre von der Empfindung zusammenfasst: Dass mit jeder Veränderung in dem Sinnesorgan (und ohne eine solche nie) eine Empfin-

dung in der Seele gesetzt sey. Wenn nun aber von den sinnlichen Ideen alle weitern Vorstellungen abhängig gemacht werden, so ist eine natürliche Folgerung daraus, dass die Vollkommenheit und Ausdehnung der Vorstellungen oder das was Wolff als *campus perceptionum* bezeichnet, von den Verhältnissen abhängt, in welchen die, die Empfindung vermittelnden, Organe zur Aussenwelt stehn, und so ergibt sich denn, dass obgleich die Seele (weil jedes Element ihres Körpers mit allen übrigen Elementen in Verhältniss steht) das ganze Universum sich vorstellt, diese Vorstellungen doch nur hinsichtlich eines sehr kleinen Theils deutlich sind, so dass die Seele ein endliches Wesen ist, ein Wesen, das sich eben dadurch von Gott unterscheidet, weil in Gott nur deutliche Vorstellungen sich finden. Von den Empfindungen sind nun die Phantasmen (Einbildungen) dadurch unterschieden, dass sie solche Dinge vorstellen, die nicht zugegen sind. Das Vermögen dergleichen zu haben oder hervorzurufen ist Einbildungskraft (*imaginatio*). Nachdem er darauf hingewiesen hat, dass dies Vermögen Empfindungen zu seiner Voraussetzung habe, geht Wolff sogleich als zu dem Wichtigsten in dieser ganzen Sphäre zu den Erscheinungen über, welche man heut zu Tage als Ideen-associationen zu bezeichnen pflegt, und die *lex imaginationum*, welche er — ein Correlat zu der oben erwähnten *lex sensationum* — anführt lautet bei ihm so: Wenn wir zwei Gegenstände zugleich wahrgenommen haben, und es wiederholt sich die

Wahrnehmung des einen, so bringt die Einbildungskraft sogleich das Bild des andern hervor. Mit einer Art Vorliebe kommt Wolff immer wieder auf diesen Punkt zurück, gibt diesem Gesetz eine grössere Breite, indem er an die Stelle der Simultaneität auch Gleichartigkeit u. s. w. setzt, und wird es nicht müde ihn durch Beispiele zu verdeutlichen. Von der (bis dahin nur reproductiven) Einbildungskraft unterscheidet er dann weiter das Vermögen, früher nicht da gewesene Vorstellungen hervorzubringen. Dieses Vermögen zu erdichten *(facultas fingendi)* beruht darauf, dass wir durch Trennung oder Combination von gehabten Vorstellungen einfachere oder zusammengesetztere hervorbringen. Diesem (productiven) Vermögen wird dann auch die Function vindicirt, Vorstellungen mit räumlichen Figuren zu bezeichnen. Von diesem Vermögen geht er endlich zum Gedächtniss über, als dem höchsten unter den niedern Seelenvermögen. Er sondert es streng von der Einbildungskraft, identificirt es aber mit der Erinnerung indem er darunter nur die Fähigkeit versteht eine Vorstellung als eine schon gehabte wieder zu erkennen. Uebrigens theilt er auch das Gedächtniss wieder in sensitives und intellectuelles ein, deren ersteres es nur mit verworrnen Vorstellungen zu thun habe, während das letztere die deutlichen Vorstellungen betreffe. 12).

Indem Wolff dann weiter zum höhern Erkenntnissvermögen über geht, betrachtet er zuerst die Aufmerksamkeit, durch welche man eine von vielen Vor-

stellungen fixire und deutlicher hervortreten lasse, und die Reflexion, welche nach einander die Aufmerksamkeit auf Verschiedenes in einer Vorstellung Enthaltenes richte, und wendet sich dann zum Verstande. Dieser ist ihm das Vermögen, die Dinge sich deutlich vorzustellen. Er würde seinem Begriff ganz entsprechen, und *intellectus purus* seyn, wenn er gar keine verworrnen Vorstellungen enthielte, so aber kommt er beim Menschen nicht vor. Ueberhaupt darf er nicht unabhängig von den andern, niedern Functionen gedacht werden, dem indem die Verstandesfunction die materiellen Ideen der Worte im Gehirn zu ihrer *conditio sine qua non* hat, hängt sie von diesem ab. Indem dann als die drei Functionen des Verstandes die Begriffsbildung *(apprehensio)* das Urtheilen und das Schliessen *(discursus)* angegeben werden, ergeht sich Wolff in weitläuftigen Erörterungen, welche eigentlich der Logik angehören und auch von ihm daselbst abgehandelt sind. Das *dictum de omni*, der Vorzug der ersten Figur vor den andern u. s. w., alles dies wird als ein empirisch gefundnes psychologisches Factum hier wiederholt. Nachdem dann, ziemlich in denselben Worten wie dies bei Leibnitz geschehen war, darauf hingewiesen worden, dass eine characteristische Schrift für das Finden neuer Wahrheiten von der äussersten Wichtigkeit seyn werde, und dass die Combinationsrechnung durch sie eine philosophische Bedeutung gewinnen würde, dass aber das Auffinden derselben der Zukunft überlassen bleiben müsse, geht Wolff zu der

höchsten Form des Erkennens über. Diese findet er in dem Wissen *a priori* oder der Vernunft, welche, indem sie den objectiven Zusammenhang der Dinge auffindet, die eigentliche Quelle aller sichern Erkenntniss und frei von aller Gefahr des Irrthums ist. 13).

Wie das Erkenntnissvermögen in ein oberes und unteres zerfällt, eben so das Begehrungsvermögen, die *facultas appetendi.* Wolff's ganze Ansicht von dem Willen wird durch den Satz bestimmt, mit welchem er die Betrachtung desselben eröffnet: Alles Begehren geht aus einem Erkennen hervor. Wo nämlich die Vorstellung einer Vollkommenheit ist, da findet Verlangen, wo Vorstellung einer Unvollkommenheit, Widerwille Statt. Wenn nun ein Gut das ist, was unsern Zustand vervollkommnet, ein Uebel, was ihn unvollkommner macht, so gehen diese beiden Begriffe nicht aus dem Begehren hervor, sondern vielmehr diesem letztern voraus. Darum heisst Begehren die Neigung zu einem Gegenstande, welche bedingt ist durch die Vorstellung von ihm als von einem Gute; Verabscheuen die Abneigung, die auf einer analogen entgegengesetzten Vorstellung beruht. Immer aber ist die Vorstellung eines Gutes der zureichende Grund eines Verlangens, so wie die Vorstellung eines Uebels der Grund des Verabscheuens, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass etwas nur ein Gut zu seyn scheint. Ist nun diese Vorstellung verworren, so erfolgt daraus das niedere Begehren, d. h. das sinnliche Begehren und Verab-

scheuen. Dieses zu einem sehr heftigen Grade gesteigert gibt die Affecte, welchen deswegen auch verworrne Vorstellungen zu Grunde liegen. Sind dagegen die Vorstellungen des Gutes und des Uebels deutlich, und also das Begehren verständig, rationell, so ist es wirkliches Wollen oder Nichtwollen. Auch dieses hat immer seinen zureichenden Grund, d. h. sein Motiv. Ohne Motive gibt es kein Wollen, liege das Motiv nun innerlich, oder sey es ein äusserlicher Bestimmungsgrund. Es ergibt sich daher als allgemeines Gesetz für das obere sowol als das untere Begehrungsvermögen: Was wir uns als ein Gut vorstellen, begehren wir. Gegen alle Motive sich zu entscheiden ist daher dem Willen unmöglich, so wie es auch kein *aequilibrium arbitrii* gibt. Dies hebt aber die Freiheit nicht auf, nur schliesst es allen Zufall aus. Die Freiheit ist das Vermögen das zu wählen, was gefällt. Interessant ist nun noch der Versuch welchen Wolff in der rationalen Psychologie macht, auch die verschiedenen Formen des Begehrens aus der einen *vis repraesentativa* abzuleiten. Er beginnt von dem zugestandenen Satz, dass in jeder Vorstellung der Trieb liege eine neue hervorzubringen, ein Bestreben welches er auch wohl als *percepturitio* bezeichnet. Er bestimmt dann ferner als eine vorhergesehene Vorstellung diejenige, von der wir wissen, wir k ö n n t e n sie haben; so ist z. B. die Vorstellung eines Genusses, den wir uns machen können, eine *perceptio praevisa*. Verbindet sich nun mit einer solchen die Vorstellung

einer Lust, so ist die *percepturitio* auf sie gerichtet, im umgekehrten Falle umgekehrt. Diese Richtung nun der *perçepturitio* oder das Bestreben, eine gegenwärtige Vorstellung durch eine vorhergesehene ersetzen zu lassen, ist das was man Verlangen nennt, welches deswegen auch definirt werden kann, als das Streben nach einer vorhergesehenen Vorstellung. Nach dieser Auseinandersetzung schliesst er denn, dass sowol die sinnlichen als auch die rationellen Begehrungen zu ihrem eigentlichen Grunde die *vis repraesentativa* hätten, aus der daher alle Erscheinungen der Seele zu erklären seyen. — Bei dieser Auseinandersetzung ist das Wichtigste nicht der Beweis für die Behauptung worauf die ganze Ansicht beruht (denn dieser setzt das Bewiesene voraus), sondern sie selbst. Die Begriffe gut und schlecht sind hier theoretische, welche allem Begehren vorausgehn sollen; damit ist Wolff über den Determinismus der Cartesianer und namentlich Spinoza's nicht weit hinausgegangen, welche dem Willen nur die Fähigkeit vindicirten das Erkannte zu bejahen. — Das Uebrige in der Wolff'schen Psychologie bietet nur wenig Neues dar. Nachdem er den Geist definirt hat als eine mit Verstand und Willen begabte Substanz und daher der menschlichen Seele das Prädicat des Geistes gegeben hat, zeigt er, dass sie als eine einfache Substanz unvergänglich seyn müsse, dass aber die Unsterblichkeit des Menschen noch etwas ganz Anderes sey als Unvergänglichkeit, indem die Seele persönliches Bewusstseyn behalte, was

z. B. den Thierseelen abgehe. Die näheren Bestimmungen fehlen hier. Namentlich vermisst man eine Auseinandersetzung darüber, wie sich Leiblichkeit und Persönlichkeit verhalten. Zu der letztern soll Gedächtniss gehören, welches ohne Leiblichkeit nicht gedacht werden konnte. Wolff lehrt als Gewissheit was Leibnitz noch vermuthet hatte, dass die Saamenthierchen uns den (auch leiblich) präexistirenden Menschen zeigten, ob auch die Post-Existenz als leibliche zu denken sey, darüber sagt er Nichts. 14).

§. 25.

Fortsetzung.

Natürliche Theologie.

Ganz dem entsprechend, wie die Philosophie überhaupt definirt worden, gibt Wolff von dem vierten Theil seiner Metaphysik folgende Definition: Die natürliche Theologie ist die Wissenschaft von dem was durch Gott möglich ist, d. h. von seinen Attributen und dem, was daraus folgt. Eben so wie bei allen Theilen der Philosophie darauf hingewiesen war, dass der Gegenstand eine doppelte Betrachtungsweise erlaube, so auch hier. Neben der natürlichen Theologie die Alles *solo lumine naturali* erkennen will, steht die geoffenbarte Religion. Allein auch hier scheint Wolff das Gefühl wenigstens zu haben, dass von dieser empirisch gegebnen nicht ganz könne abstrahirt werden: am Ende eines jeden Abschnitts zeigt er, dass das, was er demonstrirt hatte, *juxta S.S.*

sich eben so verhalte. Als die eigentliche Aufgabe der natürlichen Theologie bezeichnet er, dass die Existenz Gottes, so wie das Ihm Zukommen gewisser Attribute u. s. w. bewiesen werde. Zu diesem Behuf muss die natürliche Theologie durchaus eine Nominaldefinition Gottes aufstellen. Solcher Definitionen kann es mehrere geben, es ist aber durchaus nicht zufällig, welche man wählt, da bei verschiedenen Definitionen von Gott, auch der Beweis für seine Existenz, die Ableitung seiner Attribute verschieden seyn wird. (Z. B. wenn Einer Gott als Schöpfer Himmels und der Erde definirt, und daher auf sein Daseyn aus der Existenz des Himmels und der Erde schliesst, so wird dieses Argument für den, welcher Gott als vollkommenstes Wesen definirt keine Beweiskraft, oder erst dann eine haben, wenn nachgewiesen ist, dass beide Definitionen zusammenfallen.) Diese Definition und jene Ableitung müssen in diesem Verhältniss zu einander stehn, dass weder in jene mehr aufgenommen wird, als zur Deduction nöthig ist, noch in diese was nicht aus ihr oder unzweifelhaften Erfahrungen folgt. Eben darum wird in der natürlichen Theologie nicht nur ein Beweis für das Daseyn Gottes genügen, sondern eigentlich nur einer zulässig seyn. Diejenigen welche ein so grosses Gewicht auf die Vielheit der Beweise fürs Daseyn Gottes legen, vergessen den grossen Unterschied zwischen Beweisen und Wahrscheinlichmachen. Der erste Theil von Wolff's natürlicher Theologie sucht nun die Aufgabe dieser Wissenschaft so

zu lösen, dass er von dem Daseyn der Welt, der Seele u. s. w. ausgeht, und sich zum Begriff Gottes erhebt. Dies ist der Grund warum Wolff sagt, es werde in ihm das Daseyn Gottes und seine Attribute *a posteriori* bewiesen. Freilich entsteht dadurch in dem System ein sehr bedenklicher Cirkel. Die Ontologie, Kosmologie, Psychologie hatten eigentlich nur bewiesen, dass einfache Wesen, dass Körper, dass Seelen möglich seyen, dass sie wirklich existiren wird theils als ein Erfahrungssatz hingestellt, theils wird auf die natürliche Theologie vertröstet, welche zeigen werde, warum diese möglichen Wesen verwirklicht seyen. Der natürlichen Theologie aber, ja ihrer Grundwahrheit, dass ein Gott sey, soll die, in jenen Theilen der Philosophie nicht bewiesene, Existenz der einfachen Substanzen u. s. w. zum Ausgangspunkt dienen. Einiger Massen wird dieser Cirkel paralysirt durch den zweiten Theil der natürlichen Theologie, welcher auf einem andern Wege — ontologisch — die Existenz Gottes beweisen will, aber auch wirklich nur einiger Massen. 15). —

Die Argumentation Wolff's beginnt mit der Existenz unserer Seele und der Welt, und zeigt, dass da jedes Existirende einen zureichenden Grund seiner Existenz haben müsse, dieses auch von der Seele, wie von dem Universum gelten müsse. Nun können beide den Grund ihrer Existenz nicht in sich selber haben, denn sie sind zufällige Wesen, sie haben also einen Grund ausser ihnen. Dieser Grund selbst aber muss ein nothwendiges Wesen seyn, weil sonst

in dem endlosen Regress der Gründe man nie zu einem zureichenden Grunde käme. Es existirt also ein nothwendiges Wesen, oder ein *Ens a se*, das heisst ein solches Wesen dem durch seine blosse Möglichkeit Existenz zukommt. Als die Nominaldefinition Gottes nun, von der oben gesprochen war, setzt Wolff diese: Unter Gott ist zu verstehen ein *Ens a se*, in welchem der zureichende Grund der Welt enthalten sey, woraus denn, wie aus dem früher Entwickelten, die Existenz Gottes geschlossen wird. Dieser Beweis *a contingentia mundi* ist gleichfalls, wie *pg.* 144. gezeigt wurde, bei Leibnitz vorgekommen. Wie dieser so legt auch Wolff immer den Ton auf die Zufälligkeit des Ausgangspunktes. Er hat darum immer mit einer Entschiedenheit, welche ihm den Hass mancher Theologen z. B. des Buddeus zuzog — (dieser klagt, dass Wolff „die gewöhnlichsten und solidesten Beweisthümer, womit man die *existentiam Dei* demonstriret auf eine insolente Art verwirft und verdächtig macht") — darauf aufmerksam gemacht, dass wenn man die Welt nicht als Reihe von zufälligen Dingen fasse, durchaus nicht auf das Daseyn einer von ihr verschiedenen Gottheit geschlossen werden könne. Aus demselben Grunde will er (ganz anders wie Leibnitz) den teleologischen Beweis gar nicht, oder nur dann gelten lassen, wenn man ihn auf den *a contingentia* zurückführt. In seinen *horis subsecivis* von 1730 hat er einen eignen Aufsatz über dies Argument gegeben, dessen Resultat ist, dass der Satz *ubi datur ordo*

ibi datur ordinans nur richtig sey, wenn man von einer zufälligen Ordnung spreche. Eine nothwendige Ordnung, wie sie z. B. in einer mathematischen Reihe vorkommt, lässt nicht so folgern. Der Beweis *a contingentia creaturarum* ist daher der einzige durch den man sich zur Gewissheit der Existenz Gottes erhebt. Nachdem so das Daseyn Gottes bewiesen worden, geht Wolff dazu über, das Wesen desselben, so wie seine Beziehung auf die Welt näher zu bestimmen. Hinsichtlich des erstern treten bei ihm dieselben Schwierigkeiten hervor, auf welche oben, *p.* 62., bei Leibnitz hingewiesen wurde. Er bestimmt es als ein einfaches Wesen, und darnach müsste also alles das von ihm gelten, was die Ontologie von den einfachen Substanzen prädicirt hatte. Auf der andern Seite scheinen ihm von diesen Prädicaten viele der Art zu seyn, dass sie dem göttlichen Wesen nicht zugeschrieben werden können. Wie *Des Cartes* und Leibnitz sich in dieser Verlegenheit damit geholfen hatten, dass sie sagten die übrigen Wesen seyen nur uneigentliche Substanzen, so tritt uns hier ein ähnliches Expediens entgegen. Wolff führt den Ausdruck *per eminentiam* ein, indem er sagt, es komme einem Subject ein Prädicat *per eminentiam* zu, wenn man das letztere mehr bildlich, uneigentlich, verstehen müsse. Dieses Ausdrucks bedient er sich nun um den Consequenzen zu entgehen, die man daraus ziehen könnte wenn Gott auch als einfache Substanz bezeichnet wird. Gott ist nur im uneigentlichen Sinne Substanz,

Gott kommt nur im uneigentlichen Sinne Thätigkeit zu, u. s. w., d. h. er ist eine einfache Substanz, die keine ist. Von der Betrachtung des göttlichen Wesens in sich, geht daher Wolff auch sehr bald über zu seiner Beziehung zur Welt, und verarbeitet auch hier die Gedanken Leibnitz's nach seiner Weise. Wenn von dem zureichenden Grunde der Welt gesprochen wird, so ist in diesem Begriff ein doppeltes Moment enthalten, nämlich der objective und der subjective Grund ihrer Existenz. Der objective Grund derselben liegt in der Beschaffenheit dieser Welt. Gott hat nämlich alle möglichen Welten sich vorgestellt und darunter diese erwählt, und zwar hat er sie erwählt weil sie von allen möglichen Combinationen der einfachen Substanzen die beste ist. Zu diesem objectiven Grunde ihrer Existenz tritt dann als der subjective, der Wille Gottes hinzu, durch welchen die mögliche Welt actuirt wird. Ist die Möglichkeit der Welt oder ihre Idee in dem göttlichen Verstande darum etwas Nothwendiges, und von aller Willkühr Gottes unabhängig, so ist dagegen ihre wirkliche Existenz ganz vom Willen Gottes abhängig. — Alle andern Fragen welche Wolff erörtert, namentlich die über göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit, über die einzige und beste Welt, über Möglichkeit und Zulassung des Bösen, über Uebervernünftiges und Widervernünftiges u. s. w. sind blosse Wiederholungen dessen was Leibnitz in seiner Theodicee gesagt hatte. Ein grosses Gewicht endlich wird darauf gelegt, dass in der von Gott ver-

wirklichten Welt Zwecke angestrebt werden, und dass alle particularen Zwecke einem Haupt- und Endzweck untergeordnet seyen. Dieser sey die Verherrlichung, d. h. das Erkanntwerden Gottes, seiner Attribute, kurz seiner Vollkommenheit. 16).

Der zweite Theil der natürlichen Theologie ist nach Wolff's eignem Geständniss von dem ersten viel weniger hinsichtlich des Inhalts unterschieden, als darin, dass hier in einer ganz andern Weise als dort alles deducirt werden soll. Dort nämlich war der Ausgangspunkt die daseyende Welt, und man bewies die Existenz Gottes, indem man auf einen zureichenden Grund derselben schloss. Itzt dagegen soll Gottes Existenz aus dem Begriff des vollkommensten Wesens gefolgert werden. Dieser Beweis wird gewöhnlich als ein *a priori* geführter bezeichnet, und dies ist der Grund warum auch Wolff in der Ueberschrift des zweiten Theils seiner natürlichen Theologie eine Demonstration *a priori* ankündigt. Er bemerkt aber selbst, dass, da man zu dem Begriff des vollkommensten Wesens nur komme indem man diejenigen Vollkommenheiten die unserer Seele zukommen als unendlich erweitert denke, der eigentliche Ausgangspunkt dieses Arguments zwar nicht die Existenz (wie oben) wohl aber die Beschaffenheit unserer Seele sey. Daher stellt er beides zusammen: Die Existenz Gottes soll aus dem Begriff des vollkommensten Wesens demonstrirt und aus der Betrachtung unserer Seele deducirt werden. — Trotz dem aber habe dieser Beweis augenscheinliche Vor-

züge vor dem *a posteriori* geführten (*a contingentia mundi*), und unter diese rechnet er besonders, dass viele Attribute Gottes aus ihm weit leichter abgeleitet werden könnten als aus dem andern. Dieser Beweis nun *a priori* ist nichts Andres als das ontologische Argument in der Form welche es durch Leibnitz bekommen hatte, nur nach Wolff's Weise breiter und ausführlicher dargestellt und mit der äussern Form des Syllogismus angethan. Der Gang welchen er hiebei nimmt ist dieser: Er definirt zuerst als compossibel diejenigen Bestimmungen die zugleich Prädicate eines und desselben Subjects seyn können, compossibel heisst also vereinbar. Dann geht er zu dem für diesen Beweis so wichtig gewordnen Begriff der Realität über. Unter einer Realität wird verstanden was wirkliches Prädicat eines Wesens ist, und nicht nur durch unsere confusen Vorstellungen ihm zugeschrieben wird. Daher soll Realität als das Gegentheil von Phänomen genommen werden. So ist z. B. das Denken eine Realität unserer Seele, Farbe aber scheint der Körper uns zu haben nur weil wir confuse Vorstellungen haben, Farbe ist also ein Phänomen, keine Realität. Unter dem vollkommensten Wesen, fährt er dann fort, sey zu verstehn dasjenige welches alle vereinbaren Realitäten im absolut höchsten Grade in sich habe. (Er bemerkt dabei, dass man wohl auch hätte sagen können alle Realitäten, indess habe er geflissentlich schon in der Definition mit näherer Bestimmung compossible Realitäten gesagt, um nicht erst den Beweis nöthig

zu haben, dass diese, oder dass alle Realitäten compossibel seyen. Genug, sobald man eine Realität erkannt hat und weiss dass sie mit andern vereinbar ist, so kann man sie von dem vollkommensten Wesen prädiciren.) Das vollkommenste Wesen als das, worüber kein vollkommneres gedacht werden kann, muss jede Grenze und jeden Mangel ausschliessen. Ginge ihm irgend eine Realität ab, so könnte es, durch Hinzufügen derselben, grösser gedacht werden. Dieser Begriff nun des vollkommensten enthält, nach der Definition, da ja compossibel ist was gleichzeitig von einem Subject prädicirt werden kann, ein Widerspruch aber nur Statt findet wo man Unvereinbares von ihm prädicirt, keinen Widerspruch und ist also möglich. Man muss sich aber sehr hüten was von Realitäten und realen Bestimmungen eines Begriffs gilt, auch auf Phänomene anzuwenden. (Diese Warnung fügt Wolff offenbar bei um sich den Instanzen zu entziehn welche seit dem *Insipiens*-Streit gegen Anselm von Canterbury bis auf Kant's berühmte Refutation des ontologischen Arguments vorgebracht worden sind. Wenn von einer grünsten Insel, von einer schnellsten Bewegung u. s. w. gesprochen würde, und man das Daseyn derselben ontologisch beweisen wollte, so ist dagegen zu sagen, dass grün, Bewegung u. s. w. Phänomene sind, nichts Reales.) Existenz, möge sie nun den Character der Nothwendigkeit oder Zufälligkeit haben, ist kein blosses Phänomen, also eine Realität, und die nothwendige ist es mehr als alles Andere. Nach diesen vorläufigen

Bestimmungen stellt nun Wolff die Nominaldefinition fest: Das vollkommenste Wesen nenne man Gott; und schliesst nun in folgender Weise: Gott enthalte als vollkommenstes Wesen alle vereinbaren Realitäten. Er sey möglich und also könne ihm Existenz zukommen. Da nun Existenz eine Realität ist und zwar eine die mit allen andern compossibel ist, da ferner nothwendige Existenz der höchste Grad von Existenz ist, so kommt Gott nothwendige Existenz zu. Als vollkommenstes ist Gott ein nothwendig existirendes Wesen. — Er vergleicht dann die Form dieses Beweises mit andern Weisen ihn zu führen, und tadelt an diesen erstlich die Ungenauigkeit des Ausdrucks wenn man die Existenz als eine Vollkommenheit bezeichnet. Ganz besonders aber rügt er es als einen Mangel, dass man gewöhnlich ganz vergesse, zuerst die Möglichkeit des Begriffs des vollkommensten Wesens darzuthun. Indem er diese Lücke gefüllt habe, habe er dem Argument erst eine völlige Sicherheit gegeben. War die nothwendige Existenz erst festgestellt, so ergaben sich die Prädicate der *Aseitas* u. s. w., welche in dem ersten Theil gegeben waren sehr leicht, und es fehlen hier die Wiederholungen nicht. Auch in diesem wird dann entwickelt wie Gott eine deutliche Vorstellung von allen möglichen Welten habe, so dass auch die natürliche Theologie wieder auf jene Definition Gottes kommt, die Wolff schon in den „vernünftigen Gedanken von Gott, Welt u. s. w." gegeben und die von den Theologen seiner Zeit so verschrien ward, weil sie zwi-

schen Gott und der menschlichen Seele einen nur graduellen Unterschied annehme, dass nämlich Gott das Wesen sey welches alle Welten auf einmal mit der aller grössten Deutlichkeit sich vorstelle. 17). —

Die Vergleichung zwischen dem ontologischen Beweise bei Wolff und bei Leibnitz zeigt, dass der Erstere nichts Neues zu dem hinzugefügt hat, was der Letztere gefunden hatte, als den Begriff der Realität. Allein gerade dieser Begriff, der bald mit dem der Eigenschaft zusammen fällt, bald wieder als etwas ganz davon Verschiedenes behandelt wird, ist es welcher nachher den Gegnern des ontologischen Beweises so siegreiche Waffen in die Hand gegeben hat. Die Form des strengen Syllogismus hat nur gedient die Schwäche des Arguments deutlicher ins Licht zu stellen.

Im Ganzen hat die Darstellung von Wolff's Metaphysik gezeigt, wie gross die Verwandtschaft seiner Lehre mit der Leibnitz's ist. Die Gliederung, die er dem Systeme des Letztern gegeben ist an dasselbe nicht von Aussen herangebracht, vielmehr ist sie in Leibnitz's Lehre so deutlich angelegt, dass bei unserer Darstellung sich dieselbe fast von selbst einfand. Auf der andern Seite zeigt sich, dass durch die abstract verständige Behandlung unter Wolff's Händen die Leibnitz'sche Lehre viel von ihrer speculativen Tiefe einbüsst. Leibnitz brauchte den Widerspruch nicht zu fürchten der in der Monade lag, die das Universum war und nicht war (weil nur idealiter war); Wolff sucht diesen Widerspruch zu ent-

fernen, seine einfachen Wesen sind nicht vorstellend wie die Monaden. Je mehr er sich aber dagegen erklärt, dass die Elemente der Dinge keine Seelen oder Geister seyen, um so mehr verschwindet ihr Unterschied von den Atomen. Wenn aber wiederum seine ganze Richtung gegen den blossen Empirismus geht, um so mehr tritt uns ein Schwanken entgegen zwischen einem fast ganz subjectiven Idealismus — geht doch Wolff weiter als Leibnitz indem er sogar die *vis motrix* als ein blosses Phänomen nimmt —, und andrerseits einem materiellen Atomismus in welchem der Unterschied zwischen den Corpusculn und einfachen Substanzen zu verschwinden droht. Dass bei diesem Schwanken hinsichtlich der eigentlichen Basis des Systems im weitern Fortgange desselben Inconsequenzen entstehn und Widersprüche sich aufdrängen, ist nicht befremdend. Proben derselben hat die Darstellung gezeigt. Das grösste Verdienst hinsichtlich der Metaphysik hat ohne Zweifel Wolff dadurch erworben, dass er die Ontologie so genau ausgebildet hat. Eine Menge von philosophischen Terminis, die man heut zu Tage erst als Resultat der Kant'schen Philosophie anzusehn pflegt, hat er bereits genauer bestimmt, und viele Kategorien in einer Weise beleuchtet, die noch itzt Lob verdient.

§. 24.

Fortsetzung.

Wolff's praktische Philosophie.

In keiner einzigen Parthie der Philosophie scheint Wolff mit einer solchen behaglichen Freude gearbeitet zu haben, wie in der praktischen Philosophie. Auf sie richtete er zuerst den Blick zu einer Zeit wo er noch von Leibnitz wenig wusste und mehr auf Cartesianischem Boden stand. Vielleicht ist es das Gefühl grösserer Selbstständigkeit, das er auf diesem Gebiete hat, welches ihn einmal sagen lässt er habe die philosophische Aufgabe in der praktischen Philosophie und der Metaphysik (— er meint nur die *philosophia prima* als den Haupttheil derselben —) gelöst, in den übrigen Theilen bleibe dies der Zukunft aufbehalten. War nun schon diese Vorliebe eine Veranlassung, sie sehr ausführlich zu betrachten, so kommt noch etwas Anderes hinzu. Die grössern lateinischen Werke über praktische Philosophie sind zu einer Zeit geschrieben wo die Lust an den Vorlesungen aufgehört hatte, und er lieber schrieb als mündliche Vorträge hielt, zu einer Zeit ferner wo, den Nachrichten zufolge, auch wohl pecuniäre Rücksichten es ihm wünschenswerth machten, dass ein Werk eine grosse Ausdehnung bekam. Beides hat dazu beigetragen den lateinischen Werken über diesen Gegenstand eine um so widerwärtigere Breite zu geben, als oft mit nur wenig verändertem Ge-

sichtspunkt Alles in einem Werk wiederholt wird, was schon in dem andern sich findet. Man bedenke, dass das Naturrecht — von dem er sogar zuerst gesagt hatte es brauche gar nicht besonders behandelt zu werden weil es in der Ethik und Politik enthalten sey — in acht Quartbänden, die Ethik in fünfen u. s. w. vorliegt. Es verhält sich darum hier, was seine lateinischen und deutschen Werke betrifft anders als in der Logik und Metaphysik. In beiden musste sich die Darstellung besonders an die lateinischen Werke halten, weil diese Vieles enthalten was die deutschen Compendien übergangen hatten, — die lateinische Logik enthält den für das ganze System so wichtigen *Discursus praeliminaris*, in der deutschen Metaphysik fehlt eigentlich die ganze Ontologie u. s. w. — In der praktischen Philosophie verhält sich dies anders. Die beiden deutschen Werke, (die vern. Ged. über der Menschen Thun und Lassen, und die vern. Ged. vom gesellschaftlichen Leben der Menschen) enthalten, die weitschweifigen Demonstrationen abgerechnet fast Alles was in den grossen lateinischen Werken wiederholt wird. Unsere Darstellung, welche nicht in das Detail der sittlichen Vorschriften eingehn sondern sich darauf beschränken soll, die Gliederung der praktischen Philosophie und ihre Principien darzulegen, wird daher nur in den Punkten sich an die lateinischen Werke wenden, wo was diese enthalten in den deutschen fehlt.

Einer von diesen Punkten ist nun sogleich der ganze Schematismus, nach welchem Wolff die prak-

tische Philosophie bearbeitet wissen will. Derselbe befindet sich in der so oft angeführten encyclopädischen Uebersicht, welche der lateinischen Logik vorausgeschickt ist. Was die Logik für die Erkenntniss ist, das ist die praktische Philosophie für den Willen, lehrte jene die Wahrheit erlangen und den Irrthum vermeiden, so ist diese die Wissenschaft davon, wie das Begehrungsvermögen zum Erwählen des Guten und Vermeiden des Ueblen zu lenken sey. Da nun der Mensch unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden kann, einmal als Mensch, dann aber als Bürger oder als Glied einer andern kleinern Gemeinschaft, so ergeben sich als die Theile der praktischen Philosophie erstlich die Ethik welche den Menschen betrachtet sofern er nicht einer höhern Autorität unterworfen ist, und also alles das befasst was, obgleich wir einem Staate angehören, doch völlig in unser Belieben gestellt ist, zweitens die Oekonomik welche den Menschen als Glied einer Familie betrachtet, endlich die Politik welche die Handlungen des Bürgers zu ihrem Gegenstande hat. Wolff ist sich bei dieser Eintheilung wohl bewusst, dass es die alte Aristotelische ist. Abgesehn aber von dem grossen Unterschiede, der bei dem völlig verschiedenen Gesichtspunkt beider, sich zwischen seiner und des Aristoteles Betrachtungsweise zeigen muss, tritt noch etwas Andres hervor, was ihm eine Abweichung hinsichtlich der Eintheilung nöthig macht. Auf dem Standpunkt des Alterthums und auch der meisten Scholastiker konnte die Frage wo denn nun

das Naturrecht hingehöre nicht aufgeworfen werden, da dieser Begriff ganz fehlte. Nun war aber der Begriff des Naturrechts seit Grotius fixirt und es handelt sich darum, diesem eine Stelle anzuweisen. Wolff versucht zuerst das was das Naturrecht behandelt den drei genannten Disciplinen zuzuweisen. Er sagt nämlich, dass das Naturrecht, indem es nur die Aufgabe habe zu lehren was gut und was übel sey, die theoretische Grundlage für alle drei bilde, und deswegen nicht von ihnen abgesondert werden könne. Diese Stellung des Naturrechts wird aber nicht festgehalten. Indem er nämlich sagt, dass es eine Wissenschaft geben müsse, welche die allgemeinen Principien der praktischen Philosophie enthalte, eine Wissenschaft die er als die allgemeine praktische Philosophie bezeichnet, scheint das Naturrecht wie er es eben bestimmt hatte, ganz mit dieser zusammen zu fallen. Wolff fühlt dies selbst. Er sucht daher beide von einander zu sondern und sagt, dass die allgemeine praktische Philosophie nur die Principien des Naturrechts darstellen, auf welche dieses bei allen seinen Demonstrationen zurückzugehn habe. Bei dieser Stellung aber wurde die sogenannte allgemeine praktische Philosophie der reine, das Naturrecht der angewandte Theil einer und derselben Wissenschaft. Diese Ansicht nun, dass das Naturrecht sich unmittelbar an die praktische Philosophie anschliessen und der Ethik und also auch der Oekonomik und Politik nicht einverleibt werden sondern vorangehn solle, diese ist es, welche ihn bei Gelegenheit der Ethik

sagen lässt, diese setze das Naturrecht so voraus, wie seinerseits dieses die allgemeine praktische Philosophie. Man sieht dass daher der Theorie nach das Naturrecht nicht abgesondert dargestellt werden darf weil es entweder in den drei höhern Theilen der praktischen Philosophie oder aber in der Grundwissenschaft verschwindet. Wie kommt nun Wolff dazu dennoch eine so ausführliche Darstellung des Naturrechts zu geben, die wenn sie auch sehr Vieles wiederholt was die allgemeine praktische Philosophie schon gesagt hatte, und Manches antecipirt was in der Ethik abgehandelt werden soll, doch immer gegeben ist? — Wenn auch Wolff in seinen Werken den Unterschied zwischen Legalität und Moralität nicht streng fixirt hat, so scheint es doch als habe er diesen Unterschied wenigstens gefühlt. Mit ihm aber war auch die Sonderung des Naturrechts von der Moral gegeben. Diese Sonderung geht nun nicht so weit wie in der Zeit nach Kant, welcher dieselbe vollendete; vielmehr confundirt Wolff beide Gebiete noch sehr mit einander, indem er auch im Naturrecht, ganz wie in der Moral, die Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst betrachtet. Allein die Behandlung ist doch darin von der in der Ethik unterschieden, dass er in dem Naturrecht immer zugleich die Befugnisse ins Auge fasst. In dem zweiten und dritten Theil des Naturrechts, welcher die Lehre vom Besitz und Eigenthum behandelt treten die dem Recht eigenthümlichen Begriffe des Erlaubten und der Berechtigung, so wie die Form des Ver-

botes noch mehr hervor, obgleich auch hier wieder ganz moralische Erörterungen über Wahrhaftigkeit vorkommen. Der vierte und fünfte Theil behandelt die Lehre von den Verträgen und der sechste und siebente das Personenrecht, der achte endlich das öffentliche Recht. Characteristisch und beweisend, dass Wolff die eigentliche Bestimmung des Naturrechts richtig erkannt hat, ist, dass er sich hinsichtlich der Bestimmungen des römischen Rechts viel freundlicher hinsichtlich des *jus gentium* ausspricht als hinsichtlich des *jus civile.* Was Wolff selbst *Jus gentium* nennt ist etwas ganz Anderes, nämlich Völkerrecht im modernen Sinne des Worts. Ein Quartband darüber schliesst sich an sein Naturrecht an, und er will es wie das Naturrecht vor der Moral studirt wissen. Man sieht also, dass das Naturrecht, welches anfänglich gar keine eigne Bearbeitung haben sollte, am Ende dazu gekommen ist, den Inhalt a l l e r Theile der praktischen Philosophie zu befassen. Wenn nun dieser Inhalt ausser dem Naturrecht in jenen Disciplinen noch einmal erörtert wird, so fehlen dabei freilich die Wiederholungen nicht, allein man muss doch auch zugestehn, dass dies keine blossen Wiederholungen sind. Wie nämlich der Begriff der Befugniss und des Erlaubten das wahre Fundament jeder nur rechtlichen Behandlung, in dem Wolff'schen Naturrecht vorwiegt, immer wenigstens angewandt wird, so tritt uns in der Moral dagegen ein andrer Begriff entgegen, der wenn auch Wolff ihn noch nicht als den höchsten dargestellt hat (dies

geschieht erst wo der moralische Standpunkt als der höchste gefasst wird), doch wenigstens geltend gemacht wird, es ist der Begriff des Gewissens. Das Gewissen ist nach Wolff die Fähigkeit über die Moralität der Handlungen sowol der geschehenen als auch der erst auszuführenden zu entscheiden. Der Stimme des Gewissens aber wird so viel eingeräumt, dass er einmal geradezu das Gesetz des Gewissens mit dem Gesetz der Natur identificirt. Zwar erklärt sich Wolff selbst sehr entschieden dagegen, dass das Naturrecht nur die äussere Gerechtigkeit ins Auge zu fassen habe, und also alles was ungestraft geschehen dürfe als solches darstellen dürfe was recht sey, trotz dieser Protestation aber lässt er sich immer wieder durch die Natur der Sache dahin bringen, im Naturrecht mehr den Thatbestand, in der Moral mehr auf die Gesinnung zu sehen. Ist daher auch das Factum nicht richtig, was man öfter angeführt findet, dass Wolff ausdrücklich sage, das Princip des Handelns nur als Dürfen gefasst sey dem Naturrecht, nur als Sollen gefasst der Moral zu Grunde zu legen, — so ist eine Neigung zu solcher Unterscheidung bei ihm doch nicht abzuleugnen. Was nun das Verhältniss der einzelnen Theile der praktischen Philosophie betrifft, so ist oben daran erinnert worden, dass die Eintheilung derselben mit der Aristotelischen zusammenfalle. Man würde aber sehr irren wenn man nun meinte, dass hinsichtlich der Wichtigkeit der einzelnen Theile eine gleiche oder nur ähnliche Auffassung bei der Wolff'schen und Aristotelischen

praktischen Philosophie Statt finde. Dies ist unmöglich. Wenn Aristoteles im ganz antiken Sinn das Ganze vor den Theilen daseyn lässt, so ist bei ihm die organische Ansicht vorherrschend und es entsteht ihm der Begriff des Hauses indem der Totalorganismus, der Staat, in kleinere Organismen zerfallend gedacht wird. Er ist das begriffsmässige *prius*. Eine Philosophie dagegen welche das Universum aus dem Einfachen, als dem Ursprünglichen, zusammengesetzt seyn lässt, wird eben so mechanisch im Ethischen Gebiete an die Stelle der Organismen blosse Aggregate setzen müssen. Darum erscheint hier immer das Isolirte als das Primitive, und in der rechtlichen wie der sittlichen Sphäre immer der einzelne Mensch als das Erste. Darum sind es nicht nur privatrechtliche und moralische Gesichtspunkte welche er bei der Betrachtung des Staates z. B. geltend macht, weil nach seiner Ansicht jede Gesellschaft anzusehn ist wie eine Privatperson, sondern bei der Entwicklung des Begriffs der Gemeinschaft verfährt er ganz atomistisch, und erhebt sich nie zu einem höhern Verhältniss als zum Vertrage. Die Ehe ist ihm ein Vertrag zur Erzeugung und Erziehung von Kindern, der Staat entsteht ihm aus dem Vertrage wodurch die Einzelnen (Individuen oder auch Familien) in eine Gemeinschaft treten, ja selbst das Verhältniss zwischen Vater und Kind kann gewisser Massen als ein Vertrag angesehn werden. Freilich ist er immer wieder genöthigt ganz andere Bestimmungen mit hineinzunehmen, die *naturalis aequitas* u. s. w. um die

harten Folgerungen zu vermeiden. Durch willkührlichen Vertrag lässt er die höchste Gewalt, die ursprünglich Allen im Staat zukommt auf Einen übertragen werden, und den Staat der seinem Begriff am besten entsprechen würde, wo er Wahlreich wäre nur um Uebelstände, Factionen u. dgl. zu vermeiden eine erbliche Monarchie werden. Kurz alle Consequenzen einer atomistischen Ansicht vom Staat treten uns hier entgegen, und Wolff zeigt sich als ein würdiger Sohn der Periode, in welcher es darauf ankam das Einzelne, sey es ein materielles Atom, sey es geistiges Wesen, als das höchste zu fassen. 18).

Gehen wir nun mehr auf den Inhalt der praktischen Philosophie ein und namentlich auf die Hauptbegriffe um die sichs hier handelt, um die Begriffe des Guten und Bösen, so stellt sich Wolff sogleich darin völlig auf die Seite von Leibnitz, dass er wie dieser (s. *p.* 131.) keine äussere Autorität bestimmen lässt, was gut sey und was nicht. Eine menschliche Autorität kann dies nicht, denn jedes positive Gesetz erhält seine eigentliche Gesetzeskraft nur dadurch, dass es mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmt. Darum gibt es für das natürliche Gesetz keine *ratio historica*, wohl aber kann es für das historische Recht eine *ratio naturalis* geben. Aber auch nicht einmal von der göttlichen Autorität hängen die natürlichen Rechte und Gesetze ab. Materiell stimmt zwar beides, der Wille Gottes, und die *lex naturae* überein, aber es ist das Verhältniss nicht so zu fassen, dass etwas gut sey weil Gott es vorgeschrieben habe,

sondern Gott hat es vorgeschrieben weil es an sich gut ist. Was das Gesetz der Natur vorschreibt ist an und für sich gut, und deswegen konnte Gott gar nichts gegen das natürliche Gesetz vorschreiben. Wegen dieser Unabhängigkeit von der göttlichen Autorität ist es auch möglich, dass bei irrigen religiösen Ansichten, ja bei wirklichem Atheismus wie das Beispiel der Chinesen lehrt, eine sehr gute natürliche Moral aufgestellt wird. — Wenn schon keine Autorität hier das Entscheidende ist, so noch weniger die Rücksicht auf irgend einen gleichgültigen Zweck. Die Nützlichkeit allein macht eine Handlung nicht gut, und kann deswegen nicht als *ratio juris* angesehn werden, sondern diese muss *a priori* gefunden werden, weil der Begriff des Rechts von der Erfahrung unabhängig ist. — Nach diesen nur negativen Bestimmungen ist nun zu sehn, welches der positive Maassstab ist, welchen Wolff an die Handlungen gelegt wissen will, um ihren moralischen Werth zu beurtheilen. Wenn sich nun in seiner Psychologie gezeigt hatte, wie der Wille ganz auf die Vorstellungen sich gründet, so wird es uns nicht wundern wenn er überhaupt die praktischen Bestimmungen auf Begriffe von rein theoretischem Character zurückzuführen, und daher der Ethik eine ganz metaphysische (logische) Basis zu geben versucht. Diese Basis nun gibt ihm der in der Ontologie ausführlich erörterte Begriff der Vollkommenheit. Ganz übereinstimmend mit Leibnitz hatte er dort die Vollkommenheit als eine Zusammenstimmung in der Verschie-

denheit, oder als eine Einheit verschiedner gefasst. Wenn er nun weiter die Zusammenstimmung als das Streben nach einem Ziel definirt, und alle Beispiele deren er sich bedient die Kategorie des Zweckes in sich enthalten, so erscheint die Uebereinstimmung mit Leibnitz vollkommen. Allein es lässt sich sogleich vermuthen, dass der, welcher nicht geruht hatte, ehe er den Satz des zureichenden Grundes auf den Satz der Identität zurückgeführt hatte, auch den Zweck, der ja bei Leibnitz mit dem Grunde zusammen fiel, auf denselben Satz reduciren werde. Dies geschieht auch wirklich und das Zusammenstimmen zu einem Zweck wird sehr bald bei Wolff zur blossen Uebereinstimmung, d. h. zur blossen Identität. So sagt er in seiner Moral (d. h. den vern. Gedanken von der Menschen Thun und Lassen) §. 2: Wenn der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und dem folgenden zusammenstimmt, ist der Zustand vollkommen, wo er streitet, ist der Zustand unvollkommen, und führt als Beispiel der Unvollkommenheit an, dass wenn einer reich ist und sein Geld verschwendet, er ärmer werde und auf solche Weise der vorhergehende Zustand dem folgenden zuwider sey. Diese Uebereinstimmung wird dann gewöhnlich als Uebereinstimmung mit dem Wesen und der Natur des Menschen bezeichnet (ebendas. §. 4.). Nachdem dann Wolff (ebendas. §. 3.) Gut das genannt hat was sowol unsern innerlichen als unsern äusserlichen Zustand vollkommen machet, und das Gegentheil als böse bezeichnet hat, ist damit auch die eigentliche

Basis der Moral gefunden. Und also haben wir, sagt er ebendas. §. 12. eine Regel, darnach wir unsere Handlungen, die wir in unserer Gewalt haben, richten sollen, nämlich: Thue was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommen machet, unterlass was ihn unvollkommen machet. (Den Uebergang von der Verbindlichkeit seinen, zu der den Zustand des Andern zu vervollkommnen macht er durch die Behauptung, dass Niemand ohne die Hülfe Anderer seinen Zustand vervollkommnen könne.) Nach dieser Formel ist darum der Rausch verboten, weil der Zustand des Unbehagens dem Wohlbehagen folgt u. s. w. Wenn nun in der immer wachsenden Vollkommenheit das höchste Gut oder die Seligkeit besteht, so ist diese das allendliche Ziel des Handelns (ebendas. §. 44.). Daraus aber folgt durchaus nicht, dass also eigentlich der Antrieb unseres Handelns der Eigennutz sey, denn unsere Vollkommenheit wollen ist kein Eigennutz (§. 42.). Dass der Besitz des höchsten Gutes oder das stetige Fortschreiten in der Vollkommenheit zugleich ein Zustand beständiger Freude sey, liegt in der Natur der Sache, „weil die anschauende Erkenntniss der Vollkommenheit Lust oder Vergnügen gebiert“ (§. 49.). Diese Freude fällt mit der Ruhe des Gewissens zusammen (§. 127.). Bei der Abhandlung der Moral, welche Wolff nur in Form der Pflichtenlehre vorträgt, erörtert er zuerst den Begriff der Pflicht, oder „der Handlung die wir zu vollbringen verbunden sind“ (§. 221.), und handelt dann zuerst von den Pflichten gegen sich selbst. Da hier

nicht nur die Pflichten gegen unsern Willen, Leib u. s. w. abgehandelt werden, sondern auch die gegen unsern Verstand, so werden (namentlich in der grossen lateinischen Ethik) fast alle Regeln der Logik als Sittengebote wiederholt. Die Pflichten gegen Gott (§. 650 — 766.) werden auf das Gebot, Gott zu ehren zurückgeführt und daraus alle andern abgeleitet (§. 652.), zunächst die Pflicht Gott zu erkennen; aus der Erkenntniss Gottes folgt die Liebe zu ihm, die Ehrerbietung vor ihm, das Vertraun auf ihn, und die Dankbarkeit gegen ihn, die sich im äussern Gottesdienst bethätigt. Die Pflichten des Menschen gegen andere (§. 767-1034.) bilden den Beschluss. Nachdem daselbst von den Pflichten gegen Menschen im Allgemeinen, dann gegen Freunde und Feinde gehandelt worden ist, geht Wolff zu den Pflichten hinsichtlich des Eigenthums und endlich hinsichtlich der Versprechen und Verträge über, so dass also in den beiden ersten Abschnitten die sonst sogenannten Liebespflichten, in den letzten beiden die Rechtspflichten abgehandelt werden, nur dass hier der moralische Gesichtspunkt mehr vorwiegt, als in dem grössern Werk über das Naturrecht. In seinen vernünftigen Gedanken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen (gewöhnlich Politik genannt), wird nun zuerst an das Princip, worauf die Moral gegründet wurde, in einer Weise angeknüpft, die trotz des syllogistischen Apparats ein Beweis ist von der Lockerheit des Zusammenhanges. Oben war schon gesagt, dass nach Wolff jeder Gemeinschaft ein Vertrag zu Grunde liege.

Davon ausgehend sagt nun Wolff: „die Gesellschaft ist nichts anders, als ein Vertrag einiger Personen mit vereinigten Kräften ihr Bestes worinnen zu befördern. Den ungehinderten Fortgang in Beförderung des gemeinen Besten, das man durch vereinigte Kräfte zu erhalten gedenket, nennet man die Wohlfahrt der Gesellschaft. Zu dieser Bewegung hat man guten Grund. Denn die Wohlfahrt einer Gesellschaft können wir nicht anders ansehn als das höchste Gut, was eine dergleichen Gesellschaft erreichen kann. Da nun dieses in einem ungehinderten Fortgange zu grösseren Vollkommenheiten besteht, so können wir auch die Wohlfahrt der Gesellschaft in nichts anders suchen, als in einem ungehinderten Fortgange in Beförderung ihres gemeinen Bestens." (Polit. §. 2. 3.) Der Begriff der Vollkommenheit, der hier identificirt wird mit der Realisation des Zwecks der Gesellschaft, soll offenbar die Politik mit der Moral verbinden. Weil aber in der Folge nur d a r a u s Weiteres gefolgert wird, dass die Gesellschaft ein Vertrag sey, der Begriff des Vertrages selbst aber aus dem Suchen der Vollkommenheit nicht abgeleitet ist, so ist es nicht zu verwundern, wenn nachher — (in dem 7ten Bande des lateinischen Naturrechts geschieht es vom Anfang an nicht) — von der Vollkommenheit wenig oder gar nicht die Rede ist, sondern nur von der Verbindlichkeit der Glieder, die Wohlfahrt der Gesellschaft zu befördern. „Da die Wohlfahrt der Gesellschaft, fährt er fort, die einige Absicht ist, warum man sich darein begiebet, alle

besonderen Absichten aber dergestalt einzurichten sind, dass sie endlich ein Mittel zur Hauptabsicht werden, so ist dieses die Regel, darnach diejenigen ihre Handlungen einzurichten haben, die in einer Gesellschaft mit einander leben, in so weit sie nämlich in derselben leben: Thue was die Wohlfahrt der Gesellschaft befördert; unterlasse was ihr hinderlich oder sonst nachtheilig ist. Da wir nun nach dieser Regel unsere Handlungen einzurichten verbunden sind, so ist sie das letzte Gesetz in einer Gesellschaft, und saget man nicht ohne Grund, die gemeine Wohlfahrt ist das höchste oder letzte Gesetz in einer Gesellschaft" (§. 11.).

Auf das weitere Detail der Wolff'schen praktischen Philosophie ist nicht einzugehen, wohl aber kurz darauf hinzuweisen, in welchem Gegensatz sie steht zu den entsprechenden Bestrebungen auf dem Standpunkte des Realismus. Als das Characteristische der englischen Moralisten war (Bd. II. Abth. 1. p. 107. u. s. w.) angegeben, dass die Basis ihrer Systeme Empirismus sey, dass sie die Autonomie des Willens leugnen und die Norm für das Handeln gegeben seyn lassen, dass sie eben deswegen aus dem Eudämonismus nicht herauskommen. In allen diesen Punkten steht Wolff ihnen diametral entgegen. Seine Moral ist rationalistisch, weil sie nicht auf einer Erfahrung, sondern auf einer Idee beruht, die realisirt werden soll, weil sie nicht sowol nur die Gründe der Handlungen betrachtet, als vielmehr die Zwecke. Die Norm für das Handeln ist ihm

ferner nicht gesetzt durch die Natur des zu behandelnden Objects, so dass sich das handelnde Subject nach demselben zu richten hätte, sondern das letztere trägt diese Norm in sich, hat nicht sich den Dingen conform zu verhalten, sondern nur Uebereinstimmung mit sich selbst, sofern es Vernunftwesen ist, mit seiner eignen Natur zu suchen. Darum tritt endlich bei ihm viel weniger der Begriff des Wohls, als der des Guten hervor, und man kann sein System kein eudämonistisches nennen, da wirklich, um an die Schleiermacher'sche Formel wieder zu erinnern, die Lust als Zugabe zum Handeln erscheint, die sich aus der Betrachtung der erlangten Vollkommenheit als Selbstzufriedenheit ergibt. Er stimmt deswegen viel mehr mit *Des Cartes* überein, als jene. Im genauen Zusammenhange mit jener Eigenthümlichkeit der englischen Moralsysteme stand, worauf bei Shaftesbury hingewiesen ward, dass dieselben die Moral vorzugsweise als Tugendlehre behandelten, weil die natürlichen Neigungen als entscheidend und berechtigt angesehen wurden. Bei Wolff tritt der Begriff der Pflicht, so wie die negative Richtung gegen die Triebe, und eine oft rigoristische Unterordnung derselben unter einen von der Vernunft gesetzten Zweck so sehr hervor, dass dagegen der Tugendbegriff ganz zurücktritt. Die Tugend ist ihm nur die durch Gewöhnung erlangte Fertigkeit im pflichtmässigen Handeln, und Dankbarkeit, Liebe zu Eltern u. s. w. werden hier zu verpflichtenden Gesetzen. Wenn endlich *Mandeville*

behauptet hatte, die Wohlfahrt der Gesellschaft könne nur vermittelst der Unvollkommenheit der Einzelnen erreicht werden, oder Helvetius zu beweisen suchte das Ziel des Menschen sey nur die sinnliche Befriedigung, so fällt dagegen bei Wolff die Vollkommenheit der einzelnen Wesen mit der Wohlfahrt des Ganzen ganz zusammen, und eine Befriedigung des Triebes um der Befriedigung willen, kann er gar nicht, oder nur auf Kosten der Consequenz, gestatten. Im theoretischen Gebiet hatten wir Leibnitz den entsprechenden Antagonisten genannt für verschiedene Stufen des Empirismus: Wolff's praktische Philosophie bildet einen ähnlichen Antagonismus gegen die Moralsysteme auf empirischer Basis. Er hat darum eine Berechtigung sich mit seiner praktischen Philosophie am Meisten zu wissen. —

Die Darstellung des Wolff'schen Systems der Philosophie wäre hiemit beschlossen. Es bleibt nur noch übrig zu zeigen, wie er alle übrigen Theile des menschlichen Wissens dem gefundenen Schematismus unterordnet. Von den einzelnen Theilen der Naturwissenschaft, der Meteorologie, Oryktologie, Hydrologie, Physiologie, Pathologie ist nicht besonders zu erwähnen, dass sie der Kosmologie und Physik unterzuordnen sind. Es bleibt aber eine Sphäre noch übrig, welche nicht so leicht unterzubringen scheint, es ist der Theil der Wissenschaft welcher die Kunst betrifft. Wenn Aristoteles von der (verarbeitenden) praktischen Thätigkeit die (erzeugende) poetische unterschied, so scheint sich Wolff ein ähnlicher

Unterschied fühlbar zu machen, und er sagt es müsse der Philosophie auch noch ein Theil angehören, welcher die Künste und die Producte derselben ins Auge fasse, und den man Technik oder Technologie nennen könne. Gewöhnlich hat er dabei nur die Bedeutung der Kunst im Auge, wo sie der Natur entgegengesetzt wird, und jede Technik umfasst, ohne dass sie es mit dem Schönen zu thun hätte. Dass nun die Kunst, in diesem Sinne genommen, als angewandte Physik bezeichnet wird, ist erklärlich. Ja es kommt wohl gar vor, dass er sagt, die Lehre von den körperlichen Dingen betrachte entweder die natürlichen Körper und sey dann Physik, oder die künstlichen und sey dann Technik. Wenn er schon hier bedauert, dass dies ein Gebiet sey, welches bisher die Philosophen vernachlässigt hätten, so beklagt er dies noch mehr hinsichtlich der schönen Kunst. Auch diese erlaube eine philosophische Betrachtung und bedürfe derselben. Bis itzt aber sey weder für philosophische Grammatik, noch für philosophische Rhetorik, noch für philosophische Poetik etwas geschehn. Man sieht hier, wie er noch durch das alte *trivium* gehalten wird. Jedenfalls aber muss es anerkannt werden, dass er Ernst damit gemacht haben will, dass die Philosophie Alles befasse. Auch eine Philosophie der Medicin findet er wünschenswerth. Alle diese encyclopädischen Wünsche finden sich in dem schon oft angeführten *Discursus praeliminaris* zur Logik. Seit Wolff hat, wie gesagt, kein philosophisches System mehr auftreten können, welches

nicht mehr oder minder zugleich eine Wissenschaftslehre seyn wollte. —

§. 25.

Die Wolffianer.

Das Wolff'sche System hat ausser den Eigenschaften, die es fähig machen, Lehrgebäude einer abgeschlossenen Schule zu seyn, noch andere, welche ihm mehr als einem andern einen grossen Kreis von Schülern sichern. Andrerseits bleibt bei der Abrundung desselben denen, welche nicht nur die Grundsätze dieser Lehre auf andere Gebiete des Wissens anwenden wollen, nur übrig, das in grosser Ausdehnung, und oft in ungewohnter Form, Gegebne zusammenzuziehn und den sonst herrschenden Anforderungen anzupassen. Von den beiden bedeutendsten Wolffianern, die das System im Ganzen bearbeitet haben, hat *Thümmig* mehr nur das Erstere, *Bilfinger* auch das Letztere zu seiner Aufgabe gemacht. *Baumgarten's* mehr als gewöhnlicher Scharfsinn aber macht diesen fähig, zu-

gleich eine Lücke im System zu finden. Indem er sie zu füllen sucht, ist dies ihm die Veranlassung, sich mehr als die Uebrigen vom Meister zu entfernen.

1. Zweierlei was überhaupt immer als] die *conditio sine qua non* sich gezeigt hat dazu, dass ein Philosoph eine Schule bilde, das Abschliessen seiner Lehre zu einem leicht übersichtlichen Ganzen und das Feststellen einer festen Terminologie, hatte bei Leibnitz nicht Statt gefunden. Dies hat, eben so sehr wie der Umstand, dass er nicht Lehrer der Philosophie war, es verhindert, dass sich unmittelbar an ihn Viele angeschlossen haben. Die es thaten, reihen sich fast unwillkührlich unter Wolff's Fahnen, sobald dieser jene beiden Bedingungen erfüllt hatte. Dazu kommt noch, dass die Behandlung dieser Gegenstände in deutscher Sprache dieses System als ausser aller Continuität mit früheren Leistungen ansehn liess, und daher Viele anlockte, welche mit jenen unbekannt waren. Die frische Jugend trat der alten Pedanterei, (eben so oft freilich auch die Petulanz der Gediegenheit) auch im philosophischen Gebiete entgegen. Ja selbst die anscheinend so gründliche mathematische Methode musste dazu die-

nen, grosse Massen von Schülern zu gewinnen. Bei allem Anschein von Gediegenheit war es so leicht diese Methode zu handhaben, und an jeden Stoff heranzubringen, dass hier die Oberflächlichkeit neben der Befriedigung noch den Anschein der Gründlichkeit erreichte. Daher jene Erscheinungen, dass auf Kanzeln und in Kinderbüchern Leibnitz-Wolff'sche Lehren tractirt, Christus als anbetungswürdige Monade angeredet ward, u. s. w. Endlich aber erregte die Verfolgung, welche die neue Lehre von Seiten der Staatsgewalt erfuhr eine allgemeine Theilnahme; Viele wurden erst durch sie angeregt, die Werke des Verfolgten zu lesen, Andere wollten als freisinnig gelten und nannten sich desshalb Wolffianer. Kurz es traf Alles zusammen, um eine so compacte Schule zu bilden, wie sie kaum in Frankreich und Holland die Cartesianer dargeboten hatten. Daher kann Ludovici in seinem: Ausführlichen Entwurf einer vollständigen Historie der Wolff'schen Philosophie (3te Aufl. Leipzig 1738) schon ein namentliches Verzeichniss von 107 Wolffianern geben, welche als Schriftsteller aufgetreten waren, und Hartmann (Anleitung zur Historie der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie u. s. w. Frankf. und Leipz. 1737) nennt 68 Schriften die bis zum Jahre 1737 in den Händeln

mit Lange zu Gunsten Wolff's herausgekommen waren.

2. Je entschiedner Wolff es ausgesprochen hatte, dass es kein Gebiet des Wissens gebe, welches der philosophischen Erkenntniss verschlossen sey, und je mehr er in allen Disciplinen auf die Zusammengehörigkeit des rationalen und empirischen Elements gewiesen hatte, um so mehr war es natürlich, dass der Einfluss seiner Lehre sich in den andern Facultäten zeigte; so erschienen denn bald Werke aus den verschiedensten Disciplinen, die nach den neuen Principien bearbeitet waren; viele derselben hatten freilich nur die äussere Methode angenommen, andere dagegen haben sich als durchgreifende Arbeiten in ihrer Sphäre bewiesen. In der Theologie treten hier die Namen *Reinbeck*, *Ribbov*, *Ringier*, *Canz*, *Carpov* u. A. uns entgegen. Die Jurisprudenz ward in diesem Sinn von *Erath*, *Cramer*, *Ickstadt*, *Heineccius*, *Nettelbladt* u. A. bearbeitet. Selbst die Medicin konnte sich dem neuen Princip nicht ganz entziehn wie Arbeiten von *Burggrav*, *Schreiber*, *Grosse* und *Thebesius* zeigen. Die Namen *Ernesti*, *Gottsched*, *Reusch*, *Canz* erinnern an die Einwirkung welche dieses System auf die schöne Literatur und die Theorie derselben gehabt hat. Was die Philosophie

im engern Sinn des Worts betrifft, so hatte die ausführliche Bearbeitung welche der unermüdlich schreibende Wolff den einzelnen Theilen derselben gewidmet hatte, wenig zu thun übrig gelassen. Das Bedürfniss, welches er in manchen Parthien (z. B. bei dem Naturrecht) selbst fühlte, dass ein Auszug gegeben werden müsse, musste sich Andern noch mehr aufdrängen. Arbeiten wie die von *Baumeister*, welcher eine Sammlung der Wolff'schen Definitionen herausgab, waren deshalb von grossem Werth für die Schule und haben in ihr Anerkennung gefunden. Keine Arbeit aber hat ein Compendium des Wolff'schen Systems mehr im Sinne des Gründers selbst gegeben als das grösste Werk von

Thümmig.

Ludwig Philipp Thümmig wurde als der Sohn armer Eltern in *Culmbach* im Jahre 1697 geboren und ward während seiner Studienzeit in Halle von Wolff zum Famulus genommen, als welcher er einen besondern Unterricht in der Mathematik und Philosophie erhielt. Als er im Jahre 1721 Magister geworden, und darauf die Würde eines Adjunctus der philosophischen Facultät erworben hatte, las er über Wolff'sche Bücher. Sein Gönner verschaffte ihm auch bald eine philosophische Professur in Halle, und er fing an einige kleine Schriften, namentlich

die Physik betreffend [1]), herauszugeben. Mit Wolff zugleich verlor Thümmig seine Stelle, und ging wie dieser nach Hessen. Hier erhielt er in Cassel im *Collegio Carolino* eine philosophische Professur. In dieser Stelle hat er sein Hauptwerk [2]) verfasst, um es seinen Vorlesungen zu Grunde zu legen; sehr vielen Wolffianern hat es nachher zu demselben Zweck gedient. Ausser diesem Werke sind noch einzelne Gegenstände aus verschiedenen philosophischen Disciplinen von ihm betrachtet, und diese Bearbeitungen theils einzeln [3]), theils in eine Samm-

---

1) *Experimentum singulare de arboribus ex foliis educatis. Hal.* 1721.

De propagatione luminis per systema planetarum. Hal. 1721.

Demonstratio immortalitatis animae ex intima ejus natura deducta. Hal. 1721.

Dissertatio qua phaenomenon singularis solis coelo sereno pallescentis ad rationem revocatur. Hal. 1722.

De figmentis e philosophia naturali ope verioris Metaphysicae eliminandis. Hal. 1722.

Specimen novum Nephelemetriae. Hal. 1722.

Versuch einer gründlichen Erläuterung der merkwürdigsten Begebenheiten in der Natur. Halle 1723.

2) *Institutiones Philosophiae Wolfianae in usus academicos adornatae. Francof. et Lips.* 1725. 26. 2 *Voll.* 8.

3) *De inflexione luminis. Cassel* 1724.

De machina Wylliana transportoria. Ibid. 1725.

De genuina et completa necessarii notione. Ibid. 1724.

De principio juris naturae Wolfiano. Ibid. 1724.

De vera refutatione erroris. Ibid. 1725.

De sinceritate animi et principi circa eandem cura. Ibid. p. 1726.

lung vereint [4]) herausgekommen. Thümmig starb übrigens jung, im Jahre 1728.

In der Vorrede zu seinem Werk sagt Thümmig ausdrücklich, dass, nachdem er fünf Jahre nach den deutschen Büchern Wolff's gelesen habe, ihm die Nothwendigkeit eines Handbuchs des ganzen Systems aus doppeltem Grunde nothwendig erscheine. Einmal weil jene Werke zu voluminös seyen, dann aber, weil die deutschen Ausdrücke Manchem noch fremder wären als die, freilich oft barbarischen, lateinischen, ganz abgesehen davon, dass die Universitäten auf welchen lateinisch gelesen werde, ein doppeltes Bedürfniss nach einem lateinischen Compendium der Wolff'schen Philosophie hätten. So wolle er nichts, als dass sein Werk *succinctis thesibus philosophiam Wolffianam romano habitu ornatam contineret.* Man würde daher einen falschen Maassstab an dieses Werk legen, wollte man hier Originalität erwarten. Der Gang den Thümmig nimmt ist ganz der, welchen Wolff befolgt. Im ersten Bande behandelt er *philosophiam theoreticam*, und zwar werden auch hier zuerst die Grundsätze der Logik (*p.* 3—36.) auseinandergesetzt. Es folgt als erster Theil der Metaphysik die Ontologie (*p.* 39—68.), die bis auf die einzelnen Abschnitte der Wolff'schen parallel geht. Die allgemeine Cosmologie (*p.* 71—112.), die sich der On-

---

4) *Meletemata varii et rarioris argumenti etc. Brunsw. et Lips.* 1727., enthält u. A. auch die Abhandlung über die Unsterblichkeit.

tologie anschliesst, eben so wie die Psychologie (*p.* 115—208.), welche als empirische und dann als rationale abgehandelt wird, stimmen mit der Wolff'schen eben so sehr überein wie die natürliche Theologie (*p.* 211—240.). Was nun den weitern Verlauf der theoretischen Philosophie betrifft, so lässt Thümmig auf die Metaphysik die *philosophia experimentalis* (*p.* 243—378.), welche eine (ziemlich unsystematische) Darstellung besonders auffallender Experimente enthält. Auf diese folgt dann die *philosophia naturalis* (*p.* 381—512.), oder was Wolff Physik genannt hatte, die mit der letztern verglichen das Eigenthümliche hat, dass die teleologische Betrachtung fast ganz fehlt. Auch bei der Betrachtung der praktischen Philosophie, welche den zweiten Band seines Werks ausfüllt hat sich Thümmig wenig von Wolff entfernt. Ganz wie diesem ist ihm der erste Theil die allgemeine praktische Philosophie (*p.* 3—44.), auf diese folgt dann das Naturrecht (*p.* 47—178.), welches in seinem ethischen Theil für die Ethik, in seinem politischen für die Politik die Grundlage bildet. Es folgt auf das Naturrecht die Moralphilosophie (*p.* 181—364.) oder Ethik, welche die praktische Anwendung gibt zu dem, was mehr theoretisch im Naturrecht abgehandelt war. Ueber das Verhältniss beider Disciplinen zu einander ist Thümmig sich noch weniger klar geworden, als Wolff. Endlich folgt die Politik (*p.* 367—459.), welche die Oekonomik und die Politik im engern Sinne enthält, von der deshalb die ganze Wissenschaft auch so

unterschieden wird, dass sie die Bezeichnung *philosophia civilis* erhält. In materieller Hinsicht kommt Thümmig nur zu denselben Resultaten wie Wolff. Seine Institutionen sind das beste Handbuch der Wolff'schen Philosophie gewesen und geblieben. Ausser diesem Werke ist dann besonders noch aufmerksam zu machen auf seine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele. Thümmig unterscheidet mit Leibnitz die blosse Unvergänglichkeit, die jeder einfachen Substanz zukommt von der Unsterblichkeit, zu welcher auch deutliche Vorstellungen, Gedächtniss, Bewusstseyn der Identität der Person u. s. w. gehören müsse. So leicht nach der Ansicht des Wolff'schen Systems die blosse Unvergänglichkeit der Seele zu beweisen war, so schwierig die anderen Bestimmungen. Bei aller Mühe, welche sich Thümmig gibt, kommen alle seine Beweise im Durchschnitt darauf hinaus, dass kein zureichender Grund da sey, aus dem das Aufhören der Vorstellungen folgen solle. Jeder Zustand sey nämlich Grund des folgenden, ein Zustand mit Vorstellungen sey deswegen Grund zu weiteren Vorstellungen, nicht aber zum Aufhören derselben. Hiezu kommt aber noch eine andere Schwierigkeit, in welche sich die Wolffianer verwickelten sobald sie von Leibnitz sich abwandten. Dieser hatte es als im Begriff der Seele liegend erkannt, dass sie immer mit einem Leibe versehen sey; es scheinen zum Theil theologische Gründe zu seyn, die die meisten Wolffianer dahin gebracht hatten, dies fallen zu lassen. Wenn nun aber ihre ganze Psychologie die

Wichtigkeit der sogenannten materiellen Ideen für das Gedächtniss gelehrt hatte, so entstand hier die Frage, wie ist ohne sie Gedächtniss denkbar? Thümmig weiss sich nicht anders zu helfen, als indem er sagt: jene Wichtigkeit finde nur Statt, so lange der Leib mit der Seele verbunden sey; bei der vom Leibe getrennten Seele verhalte sich das anders. Das W i e wird aber nicht erklärt. Nicht nur in der oberflächlichen Art der Behandlung, sondern auch in der ganzen Art sich die Aufgabe zu stellen — es soll nämlich bewiesen werden, dass die Seele ohne Leib, ferner dass sie durch ihre Natur, und nicht etwa durch ihre Vereinigung mit Gott oder dadurch dass sie sich einen bestimmten Inhalt gibt, ewig dauern werde — zeigt sich Thümmig als ein würdiger Vorläufer derjenigen, die wir als Repräsentanten der deutschen Aufklärung werden kennen lernen. Neben Thümmig verdient besonders Erwähnung

Bilfinger.

Georg Bernhard Bilfinger — (oder auch *Bielfinger*. Er soll eigentlich *Wendel* geheissen und jenen Namen erhalten haben wegen einer in seiner Familie oft vorkommenden Abnormität an den Fingern) — ist am 23. Jan. 1693 in Canstadt als der Sohn eines Specialsuperintendenten, der später Abt von Blaubeuren ward, geboren, hat in Tübingen studirt und ging dann, nachdem er Repetent im theologischen „Stipendio“ gewesen war, nach Halle zu Wolff, unter dem er besonders Mathematik studirte. Nach seiner

Rückkunft ward er Schlossprediger in Tübingen und 1721 ausserordentlicher Professor der Philosophie. Im Jahr 1724 ward ihm die ordentliche Professur der Moral und Mathematik gegeben. Im folgenden Jahre ging er nach St. Petersburg als Professor der Logik, Metaphysik und Moral und ward zugleich Mitglied der Academie daselbst. In dieser Zeit krönte die Pariser Academie seine Abhandlung *de causa gravitatis* mit dem höchsten Preise. Im Jahre 1731 verliess er Petersburg und kam, zuletzt noch wegen einer Arbeit über Fortification mit einer Pension belohnt, als Professor der Theologie und Superintendent des theologischen Stipendii wieder nach Tübingen, wohin ihn der Herzog Eberhard Ludwig gerufen hatte. Hier ward er im Jahr 1735 zum Geheimen Rath, im Jahr 1737 zum Consistorialpräsidenten ernannt, und ist am 18. Febr. 1750 gestorben. Seine Schriften erstrecken sich ziemlich über alle Fächer des Wissens [1]); die bedeutendste seiner phi-

---

1) *Dissertatio de harmonia praestabilita. Tubing.* 1721. 4.
De triplici rerum cognitione. Ibid. 1722. 4.
De axiomatibus philosophicis. Ibid. 1722. 4.
De harmonia animae et corporis humani maxime praestabilita. Francof. 1723.
De origine et permissione mali. 1724. 8.
Oratio de methodo discendi disciplinas morales et mathematicas. 1724. 4.
Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae. 1724.
Dissertatio de speculo Archimedis. Tubing. 1725.
Notae breves in Benedicti Spinozae methodum explicandi SSam. 1725.

losophischen Schriften [2]) ist sehr häufig aufgelegt, von andern ausgezogen, übersetzt, in Fragen und Antworten bearbeitet, und gehört zu den Werken aus der Wolff'schen Schule, welche auch im Auslande — namentlich in Frankreich — viel gelesen worden sind.

Wie der Titel seines Werkes schon zeigt, so hat Bilfinger nur die Metaphysik Wolff's ausführlich erörtert, und zwar in einer Weise wo er immer eben so sehr an Leibnitz, wie an Wolff sich anschliesst; was ihn aber besonders geschickt gemacht hat, diese Philosophie weiter zu verbreiten, waren die beiden Umstände, dass er Theolog war, und dass ihm die scholastische Philosophie, wie sie sich in Würtenberg noch zuletzt erhalten, geläufiger war als selbst Wolffen. Das Erstere liess ihn immer auf die Uebereinstimmung mit der Religion hinweisen, wie denn auch nach seinem eignen Geständniss Wolff's Lehren vom Gottesdienst ihn zuerst auf diesen Philosophen aufmerksam gemacht hatten; das Letztere setzte ihn in Stand, in alle Distinctionen der Gegner älterer Bildung einzugehn; auch empfahl ihn, dass er Latein (und, als Wolff es auch that, besseres als dieser) schrieb. Dazu kommt endlich

---

Ausserdem viele physicalische, botanische, anatomische Abhandlungen in *Commentatt. Acad. Scient. Petropol.*

Nouveaux projets de fortification. — La citadelle coupée etc.

2) *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubing.* 1725. 4. Nachher oft. *Ed. IV. Tubing. Cotta* 1768. 4.

ein sehr freundliches vermittelndes Gemüth, welches der Schule grosse Dienste geleistet hat, und den belesenen Mann auch bei den Gegnern erträglich machte. An Gelehrsamkeit übertrifft er die übrigen Wolffianer bei Weitem, und gibt ihnen an Scharfsinn nichts nach. In der Ontologie (§. 6—135.) werden ganz wie bei Wolff die Begriffe des Möglichen und Unmöglichen, so wie des Nothwendigen und Zufälligen erörtert, und wird dann auf die beiden Denkgesetze übergegangen. Hier ist zu bemerken, dass Bilfinger den Grund und die Ursache so unterscheidet, dass jener nur die Möglichkeit einer Folge enthalte, während mit der Ursache die Wirkung nothwendig gesetzt sey. Nachdem die Begriffe des Bestimmten und Unbestimmten entwickelt sind, geht er zur Betrachtung des Einfachen und Zusammengesetzten über. Obgleich er zuerst den Versuch macht, ihn zu vermeiden, begeht er hier denselben Cirkel, wie Wolff, dass er das Zusammengesetzte als solches durch die Erfahrung gegeben seyn lässt, und dann auf die Existenz des Einfachen schliesst. Eigenthümlich ist ihm, dass er die einfachen Substanzen mit Leibnitz als Monaden bezeichnet, dass er dabei zwar die Möglichkeit vertheidigt, dass diese als vorstellende Wesen gefasst würden, selbst aber — weil es nicht erhelle, wie man aus der Zusammensetzung vorstellender Wesen solche erhalte, die Bewegkraft hätten — ganz bescheiden den Vorschlag macht, allen Monaden als solchen *vis motrix* zuzuschreiben. Dass Unausgedehntes in der Zusammen-

setzung Ausgedehntes gebe, hält er so wenig für einen Widerspruch wie es einer sey, dass aus Einheiten eine Vielheit werde. (Was die Perception dazu thue, dass die Ausdehnung entstehe, berührt er gar nicht, wie denn überhaupt die mit Bewegkraft begabten Monaden den Atomen noch näher gebracht werden, als dies bei Wolff geschieht.) Nachdem der Begriff der Vollkommenheit ganz so bestimmt ist wie bei Wolff, wird zur Kosmologie (§. 136—231.) übergegangen, in welcher eben so wie bei diesem, zwar alles auf die Monaden zurückgeführt, als die Aufgabe der Physik aber bestimmt wird, bei der Analyse nur bis zu den Corpusculn zurückzugehn. Vgl. *p*. 307. Die dritte Section des Werks, welche die Psychologie (§. 232—369.) behandelt, stellt als Aufgabe fest, die Erfahrungen aus dem Begriff der Seele abzuleiten, trennt also die empirische und rationale nicht so sehr, wie Wolff; eigenthümlich ist hier, dass Bilfinger mit Leibnitz, weil jeder Seele confuse Vorstellungen zukommen, deswegen jeder einen Körper zuschreibt. Aus der Wolff'schen Definition der Seele, dass sie eine Substanz sey, die der Lage ihres Körpers gemäss das Universum vorstelle, werden alle theoretischen und praktischen Vermögen der Seele abgeleitet. Nur von der Freiheit behauptet Bilfinger, sie ergebe sich nicht unmittelbar aus der Definition, und es müssten andere Bestimmungen hinzugenommen werden. Als einen Anhang zur Psychologie gibt er dann eine Kritik der verschiedenen Ansichten über das Ver-

hältniss des Leibes zur Seele. (Diese Untersuchung gehört nach ihm deswegen nicht in die Psychologie, weil die oben gegebene Definition der Seele von dem Vulgärphilosophen eben so gut zugestanden werden könne wie von dem Cartesianer.) Ueber dieses Verhältniss hatte er bereits früher eine ausführliche und sehr gelehrte Dissertation geschrieben, in welcher er eben wie Leibnitz und Wolff die drei Hauptsysteme einander gegenüber stellt, zugleich aber — was er an jenen beiden vermisst — einen Beweis geben will, dass dies die drei einzig möglichen seyen. Dieser Beweis gründet sich *(De harm. an. et corp. hum. Sect. II.)* darauf, dass Seele sowol als Leib *res contingentes* sind, dass also ihr Zusammenhang entweder ein gegenseitiger Einfluss oder von einer *causa dirigens* abhängig seyn müsse. Da nun diese Abhängigkeit entweder immer von Neuem gesetzt oder aber ein für alle Mal da ist, — so sind nur drei Erklärungsweisen möglich. Weil diese Dissertation einen ganz historischen Character haben sollte, deswegen mag es mit gekommen seyn, dass in derselben eine viel grössere Uebereinstimmung mit Leibnitz sich zeigt als in den Dilucidationen. Namentlich nimmt er sich der Perception der Monaden sehr an, unterscheidet sie sehr genau von den Atomen u. s. w. Ausserdem vermisst er für die Verhältnisse der Monaden unter einander, namentlich aber für Alles was die Geister betrifft, eben so genaue Gesetze wie die Gesetze der Bewegung. Diese finden, sagt er *Sect. V.*, das hiesse die Harmonie

recht nachweisen, welche zwischen den *legibus ethico-logicis* und *physico-mechanicis* Statt finde.) Wenn dann Bilfinger endlich zur Unsterblichkeit der Seele übergeht, so geräth er hier in dieselbe Verlegenheit wie Thümmig. Er muss endlich gestehn, dass die Definition der Seele, dass sie *pro situ corporis* vorstelle, auf die Seele nach dem Tode nicht passe, und hilft sich endlich wie jener indem er sagt, diese Definition sey ja auch nicht eine Definition des *spiritus*. Die Folgerung, dass dann von einer *immortalitas animae* nicht gesprochen werden müsste, zieht er aber nicht. Die vierte Section der Dilucidationen enthält die natürliche Theologie (§. 370 — fin.). Die Begriffsbestimmung derselben gibt ihm Gelegenheit, sich über die doppelte Bedeutung des Erkennens *a priori*, der früheren wo es hiess *e causis* und der durch Wolff aufgebrachten wo es hiess *ex ideis*, auszusprechen. Er definirt Gott eben so wie Wolff dahin, dass der Unterschied zwischen ihm und der Seele darin bestehe, dass er alle möglichen Welten und diese vollkommen deutlich vorstelle. Sonst bildet, wie in dieser ganzen Schule, den Haupt-Inhalt der natürlichen Theologie der Beweis für das Daseyn Gottes, und die Möglichkeit des Bösen. Hinsichtlich des erstern wiederholt Bilfinger eigentlich nur, was Wolff gesagt hatte; von den zufälligen Dingen erhebt er sich zum *Ens a se*, und entwickelt aus diesem Begriff alle Attribute Gottes. Bei dem zweiten Punkt erscheint er als ein treuer Anhänger der Leibnitz'schen Theodicee. Als solchen

zeigt sich Bilfinger eben sowol in den Dilucidationen als auch in seiner Schrift *de origine et permissione mali.* Nach vielen Untersuchungen über die Begriffe Nothwendig, Möglich u. s. w. kommt er zu der Formel: Nicht darin bestehe die Weisheit Gottes, dass er das Böse zulasse, sondern dass er die Welt verwirklicht habe in welcher die Summe des Bösen mit dem Guten verglichen die kleinste sey. Im Wesentlichen sind es, wie gesagt, die Gedanken Leibnitz's, obgleich der Ausdruck oft verändert ist, so wenn gesagt wird *e malo bona eveniunt, quamvis non eo producantur* u. s. w. —

Hatten sich *Thümmig* und *Bilfinger* streng an Wolff's Lehre gehalten und, die Abgeschlossenheit des Systems voraussetzend, nur innerhalb des gegebnen Materials einige kleine Veränderungen vorgenommen, so begnügt sich damit nicht ein Mann welcher damit über den Kreis der gewöhnlichen Wolffianer hinaustritt:

Baumgarten [1].

Alexander Gottlieb Baumgarten wurde am 17. Juni 1714 in Berlin geboren; er war der Sohn des ersten Garnisonpredigers, eines trefflichen Mannes. Im achten Jahre verlor er den Vater; einige Freunde desselben nahmen sich des Knaben an, der erst in Berlin, nachher im Hallischen Waisenhause — Herrmann August Francke nahm ihn in sein Haus und

1) Vgl. *Georg Friedrich Meier: Alexander Gottlieb Baumgartens* Leben. Halle 1763. 8.

an seinen Tisch — den Gymnasialunterricht erhielt. Im Jahre 1730 bezog er die Universität Halle um Theologie zu studiren. Sein genauer Umgang mit Francke, Lange, Breithaupt u. A. mussten ihn natürlich viele Schmähungen gegen Wolff hören lassen; sie bewirkten aber bei ihm nur das Verlangen, sich selbst von der Richtigkeit und Unrichtigkeit zu überzeugen. So fing er, da die *Collegia* über Wolff'sche Philosophie verboten waren, die Werke Wolff's zu studiren an, zuerst nur die mathematischen; zu den logischen Schriften ward er dann schon durch seinen Beruf gezogen da er auf dem Waisenhause (nach Heineccius) Logik lehren musste. Auch ist für seine spätern Leistungen wichtig geworden, dass er an eben dieser Anstalt in der Dichtkunst unterrichten musste. Im Hause seines ältern Bruders, ordentlichen Professors der Philosophie, machte sich Baumgarten durch Disputationen einen so guten Namen unter den Studirenden, dass er Einigen Privat-Vorlesungen über philosophische Gegenstände halten musste. Nachdem er im Jahre 1735 Magister geworden, fing er in demselben Jahre an, philosophische Vorlesungen zu halten. Er legte dabei Wolff's Vernunftlehre zu Grunde; bei seinen metaphysischen Vorlesungen bildete Bilfinger die Grundlage, er musste aber weil das Verbot noch nicht formell aufgehoben war, eigne Dictate geben. Aus diesen ist nachher seine Metaphysik [2]) entstanden. Durch an-

2) *Metaphysica. Hal.* 1739. 8. *Ed. VI. Ibid.* 1768.

gestrengte Arbeiten wurde seine ohnedies schwache Brust so angegriffen, dass ein Blutsturz ihn nöthigte, im Jahre 1736 seine Vorlesungen aufzugeben. In Berlin erholte er sich wieder, so dass er mit dem Jahre 1737 seine Vorlesungen (über natürliche Theologie) wieder beginnen konnte. Sein Beifall mehrte sich immer mehr. Schon in demselben Jahre ward er ausserordentlicher Professor der Philosophie. Im Jahre 1740 ward er — trotz einer Bittschrift von hundert seiner Zuhörer, welche ihn sich zu erhalten wünschten — als ordentlicher Professor der Philosophie nach Frankfurth an der Oder versetzt, wo er Heineccius ersetzen sollte. Er hat in Halle sowol als in Frankfurth ziemlich über alle Theile der Philosophie gelesen, und ausserdem über alttestamentliche Exegese. In Frankfurth nahm er zu den schon früher gelesenen auch die Aesthetik hinzu. Baumgarten hat seinen eigentlichen Beruf darin gefunden, akademischer Lehrer zu seyn, daher sind alle seine Schriften eigentlich akademische, theils nämlich Dissertationen, Programme und Reden zu akademischen Feierlichkeiten [3]), theils ursprünglich Dictate zu seinen Vorlesungen, welche er „*memor quantum ego quondam temporis fatigandis excipientium dextris*

---

3) Hierher gehören besonders: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus. Sept.* 1735. *respond. Nathan. Baumgarten.*

De ordine in audiendis philosophicis per triennium academicum etc. Hal. 1737.

Gedanken vom vernünftigen Beifall auf Academien. Halle 1740.

impendere debuerim, quum dictarem" in Druck gab. Von der Metaphysik ist dies schon oben gesagt. Ganz dasselbe gilt von der Ethik [4]), welche er in dem Augenblicke herausgab wo er Halle verliess. Auch die Aesthetik [5]) ist ursprünglich eine Sammlung von Dictaten, die Logik [6]) und das Naturrecht [7]) geben sich schon in ihrem Titel als solche. Endlich seine Encyclopädie [8]) besteht nur aus Dictaten, die nach seinem Tode herausgegeben wurden. Das Gleiche gilt von seiner Einleitung in die Philosophie [9]). — Vom Jahre 1751 an hat Baumgarten mehr als früher gekränkelt; er musste oft Jahre lang seine Vorlesungen aussetzen. Bei allen körperlichen Qualen, bei Drangsalen aller Art hat er seine innere Ruhe und eine, auf Frömmigkeit basirte, Heiterkeit nicht verloren. Sein Tod der am 27. Mai 1762 erfolgte, hat Alle mit Bewunderung erfüllt.

Die Art und Weise, wie Baumgarten zur Wolff'schen Philosophie gekommen war, und die er selbst als ein Glück preist, dass er nämlich, zuerst gegen

---

4) *Ethica philosophica. Hal.* 1740. 8. *Ed. III.* 1762.

5) *Aesthetica. Traj. cis Viadr. Tom. I.* 1750. *Tom. II.* 1758. 8.

6) *Acroasis logica. In Christianum Wolff dictabat A. G. Baumg. Hal.* 1761.

7) *Initia philosophiae practicae primae.* 1760. und *Dictata juris naturae ad Koeleri exercitationes juris naturalis.* (Nach seinem Tode herausgekommen.)

8) *Sciagraphia Encyclopaediae philosophicae ed. Förster. Hal.* 1769. 8.

9) *Philosophia generalis. Ed. Förster. Hal.* 1769. 8.

ihn eingenommen, Schritt vor Schritt sich ihr annäherte, macht es erklärlich, dass er mehr als alle andern Schüler seine Selbstständigkeit behauptete. Diese zeigt er nun nicht nur darin, dass er in einzelnen Punkten, was Wolff unbestimmt gelassen hatte, näher bestimmt, sondern besonders, indem er auf eine wesentliche Lücke im ganzen System hinweist, wodurch dieses gar nicht in sich abgeschlossen ist. In dieser Hinsicht ist seine philosophische Encyclopädie sehr wichtig, welche auch — so wie die spätere Ausgabe der Metaphysik — indem sie eine feste, oft von Wolff abweichende, deutsche Terminologie unter dem lateinischen Text gibt, mit dazu beigetragen hat, den allgemeinen Gebrauch der deutschen Sprache in philosophischen Arbeiten, welcher wirklich erst von Baumgarten her datirt, einzuführen. (Ueberhaupt hat hinsichtlich der Terminologie Baumgarten dadurch, dass Kant zuerst nach seinen Compendien las, bis auf den heutigen Tag seine Herrschaft nicht verloren. So kommt, um nur Eins zu erwähnen, bei ihm zum ersten Mal der Gebrauch des Wortes „subjectiv" so vor, wie bei Kant, obgleich noch schwankend.) Ganz eben so wie Wolff zwar erkannt hatte, dass die Anweisung zur richtigen Erkenntniss, obgleich sie Manches aus der Psychologie voraussetzt und also in sofern der Metaphysik folgen müsste, zweckmässiger ganz zuerst abgehandelt werde, s. *pg.* 272., ganz eben so entscheidet sich Baumgarten gleichfalls dafür, dass ganz zuerst die Gnoseologie (Logik im weitern Sinne) abgehandelt werden müsse, darauf

die Metaphysik, dann die praktische Philosophie, endlich die Physik; er bemerkt aber selbst, dass man auch den zweiten und vierten Theil zusammen als theoretische Philosophie behandeln könne, wo denn der erste den instrumentalen, organischen, bilden würde indem er die Werkzeuge der Erkenntniss kennen und richtig anwenden lässt. In der allgemeinen Uebersicht über das ganze System der Philosophie, welche er seiner Logik vorausgeschickt hat, gibt er eine andere Reihenfolge, indem er, mehr den objectiven Gesichtspunkt festhaltend, mit der Metaphysik beginnt und die Gnoseologie neben der Psychologie als Lehre von der menschlichen Seele abhandelt.

Bei der Gnoseologie nun, findet er, habe Wolff eine sehr wichtige Lücke gelassen. Bekanntlich hatte derselbe ein unteres und oberes Erkenntnissvermögen unterschieden, und alle Erkenntniss mit Recht in sensitive und intellectuelle getheilt. Seine Logik aber betrachtet nur die intellectuelle Erkenntniss, und gibt nur Anweisungen für diese. Dies ist ein Mangel. Vielmehr muss auf die allgemeine Einleitung in die Philosophie *(philosophia generalis)* der erste Theil der Gnoseologie folgen, welcher die Natur des sinnlichen Erkennens kennen lehrt und Anweisungen für dieses gibt. Dieses nun ist die Aesthetik. (Zunächst ist die Bedeutung dieser Wissenschaft also ganz wie bei Kant, wenn er sie der Logik entgegen setzt.) Da aber das Ziel der Aesthetik die Vollkommenheit der sinnlichen

Erkenntniss ist, das aber was der sinnlichen Erkenntniss vollkommen erscheint das Schöne ist, so ist die Aesthetik zugleich eine „philosophische Theorie der schönen Wissenschaften“ (eben so wie Logik ja zugleich die Kunst zu erfinden ist). Wie ihre Schwester die Logik, so zerfällt auch die Aesthetik in zwei Theile, in die theoretische und praktische Aesthetik (Baumgarten selbst hat aber nur die erstere und auch diese nur zum Theil bearbeitet). Die theoretische Aesthetik nämlich sollte erstlich lehren, welche sinnlichen Erkenntnisse in sich vollkommen, d. h. schön seyn, und also zur Auffindung solcher Gedanken dienen; ihr erster Theil ist deswegen die Heuristik. Zweitens soll sie zeigen welche Anordnung der in sich schönen Gedanken schön, und welche darum zu befolgen ist, so ist sie Methodologie. Endlich aber hat sie zu untersuchen, wie die schönen und schön geordneten Gedanken schön ausgedrückt werden, und ist so die Lehre von der schönen Bezeichnung oder die Semiotik. (Behandelt ist in Baumgartens Aesthetik nur die Heuristik, die beiden andern Theile der theoretischen Aesthetik hat er nicht gegeben.) Die Grundgedanken von Baumgartens Aesthetik, — um so wichtiger, weil sich zeigt, in wie vielen Punkten Kant's Kritik der Urtheilskraft an sie anschliesst, — sind diese: Das Vermögen Vollkommenheit und Unvollkommenheit wahrzunehmen ist das Vermögen zu beurtheilen. Dieses Vermögen nimmt Uebereinstimmung oder Widerstreit unter Verschiedenem wahr.

Wird diese Uebereinstimmung auf eine bestimmte und deutliche Weise wahrgenommen, so ist dies Urtheil ein intellectuelles, die verworrne Vorstellung gibt das sensitive oder Geschmacks-Urtheil. Der Geschmack entscheidet daher nur über das was als Vollkommenheit erscheint (oder die *perfectio phaenomenon)*, oder was dasselbe heisst über die Schönheit. Da das Geschmacksurtheil ein Wohlgefallen involvirt, das nicht auf klarer Erkenntniss beruht (— das Schöne gefällt ohne Begriff, sagt Kant —) so ist eine unmittelbare Folgerung davon die Behauptung, dass jede Vollkommenheit welche nur durch intellectuelle Betrachtung wahrgenommen werden könne, den Aesthetiker als solchen nicht kümmern dürfe. Dieses subjective Moment in dem Geschmacksurtheil, wie in dem Begriff des Schönen hält er darum fest, wenn er die Schönheit eines Gedankens darein setzt, dass er eine erscheinende Harmonie *(consensus phaenomenon)* darstelle, eben so wird auch die Ordnung und die Schönheit des Ausdrucks immer so bestimmt, dass es sich dabei um die Erscheinung eines harmonischen Verhältnisses handelt. Darum legt auch Baumgarten ein so grosses Gewicht darauf, dass es sich hier nicht bloss um die (objective) Beschaffenheit des Gegenstandes handle, indem auch das Hässliche als solches schön dargestellt werden könne. Da die ästhetische Heuristik es nur damit zu thun hat, wie das Schöne zu Stande kommt, so beschäftigt sich dieselbe dem grössten Theile nach damit, den Character des das Schöne

Producirenden zu fixiren; daher hier mit der grössten Ausführlichkeit die Begriffe des angebornen Genies, der Uebung der Begeisterung u. s. w. erörtert werden. Darauf kommt er erst auf die ästhetische Wahrheit, auf die Klarheit u. s. w. Die durch stets wiederkehrende Dichotomien hervorgebrachte Eintheilung geht, (wie dies bei allen Werken Baumgartens der Fall ist) sehr ins Detail; es werden zweierlei Ziffern und sechserlei Buchstaben angewandt, um die Abtheilungen und Unterabtheilungen zu bezeichnen. Ueber den übrigen Inhalt der Aesthetik genügt zu sagen, dass nur die Dichtkunst und hiebei nur Dichterwerke der Alten zur Exemplification dienen, wie denn Baumgarten sich früh hat müssen vorwerfen lassen, dass seine Aesthetik nur Poëtik und Rhetorik enthalte. — Der Gnoseologie zweiter Theil ist die Logik, auch Logik im engern Sinn genannt; auch sie wird als theoretische und praktische abgehandelt, und zwar so, dass die erstere die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen (oder nach Baumgarten die Noëtik, Thetik und Dianoëtik) enthält, während die angewandte Logik das Erfinden, Beurtheilen, Vortragen, so wie die Uebung der Erkenntnisse behandelt. (Als die Theile der angewandten Logik ergaben sich daher die Heuristik, Kritik, Apodiktik und Polemik, endlich die Asketik.) Von der reinen Logik Baumgartens ist zu bemerken, dass, obgleich er sich enge an Wolff anschliesst, er die andern Figuren des Schlusses wieder mit in die Betrachtung gezogen hat. In der Heuristik kennt er

schon keine andere Bedeutung des *a priori* wissen, als dass es „aus gemeinen Gründen wissen" sey und dem *a posteriori* („aus der Erfahrung") wissen gegenüber stehe. Im Uebrigen werden hier, wie in Wolff's Logik, alle die Anweisungen Bücher zu lesen, zu disputiren u. s. w. mit gegeben. 1).

Indem von der Gnoseologie der Uebergang gemacht wird zur theoretischen Philosophie (oder Metaphysik), stehe hier erst die Definition Baumgartens, von der Philosophie, weil sie eigentlich nur von der Metaphysik gilt. Um die philosophische Erkenntniss von der mathematischen die es mit Quantitativem zu thun hat, und von der historischen die sich auf Autorität gründet zu unterscheiden, definirt er die Philosophie als die Wissenschaft von den Qualitäten („Beschaffenheiten") der Dinge, soweit dieselben ohne Glauben erkannt werden. Die Theile der Metaphysik sind nun dieselben wie bei Wolff. Auch hinsichtlich der Anordnung weicht Baumgarten namentlich in der Ontologie („Grundwissenschaft") nicht sehr ab. Eigenthümlich ist ihm, dass er zu dem Satze des Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes (den er wie Wolff aus dem erstern ableiten will), noch ein drittes Princip hinzufügt, nämlich dass Alles ein zureichender Grund sey. Er nennt dies Princip *principium rationati* und verbindet es mit dem des zureichenden Grundes zu dem, dass jedes Mögliche eben sowol Grund *(ratio)* als auch Folge *(rationatum)* sey, eine Verbindung die er selbst wieder als ein eignes Princip

(principium utrinque connexorum, sc. a parte ante et a parte post) bezeichnet. Eben so fügt er zu dem von Leibnitz geltend gemachten *principium indiscernibilium* das von eben demselben geltend gemachte *principium continuitatis* unter dem Namen *principium negatae totalis dissimilitudinis* hinzu und spricht es so aus: Es gibt nicht zwei absolut verschiedene Dinge. Bei den Begriffen Wesen, Möglich, Nothwendig, Real, Substanz u. s. w., so wie den übrigen ontologischen Bestimmungen weicht Baumgarten nicht wesentlich von Wolff ab, nur dass er Manches aus dessen Ontologie in die Kosmologie verweist. Mit Leibnitz und Bilfinger die einfachen Substanzen als Monaden bezeichnend, ist Baumgarten darin mit Wolff einverstanden, dass die zusammengesetzten Wesen nur *phaenomena substantiata* seyen. Eben so mit ihnen allen darin, dass unsere Welt Monaden zu ihrer wahrhaft substanziellen Grundlage habe. Dann aber nimmt Baumgarten in seinem Gedankengange eine Wendung, wo er sehr von ihnen allen abweicht. Bei Leibnitz war der Zusammenhang der Monaden eine Folge davon, dass sie vorstellend waren, (s. *pg.* 51.) Wolff hatte sie nicht als vorstellende Wesen gefasst, deswegen war der Zusammenhang derselben ein neues Axiom zu dem, dass es Monaden gebe und dass sie Kräfte seyen (s. *pg.* 304.). Baumgarten versucht nun wieder, beides auf ein Axiom zurückzuführen, und kommt dabei nur auf umgekehrtem Wege Leibnitz wieder näher. Nämlich ihm ist der Ausgangspunkt, dass die Welt

existire und darum ein Zusammenhang zwischen den Monaden Statt finde. Daraus folgt, dass jede Monade eben sowol Grund als Folge von Zuständen der übrigen ist (nach dem *prcip. utrinque connexorum)*, es wird also aus jeder jede andere erkannt werden können, d. h. sie spiegelt dieselbe in sich oder stellt sie vor. Daher sind die Monaden vorstellende Wesen, welche als Mikrokosmi das Universum dem sie angehören implicite in sich enthalten. Mit der Annahme nun, dass die eigentlichen Urbestandtheile des Universums die dasselbe vorstellenden Monaden sind, hängt es zusammen, dass die prästabilirte Harmonie bei Baumgarten wieder im Leibnitz'schen Sinn als eine universelle genommen und nicht wie bei Wolff nur auf die Einheit des Leibes und der Seele beschränkt wird. Im Uebrigen folgt er seinem Vorgänger ganz darin, dass, so unrichtig ihm die atomistische Philosophie ist (d. h. die wirklich untheilbares Körperliches zum letzten Element macht), doch die Corpuscularphilosophie nicht von ihm verworfen wird. Auch ihm sind die Naturgesetze mit den Gesetzen der Bewegung dasselbe, auch ihm die Welt eine Maschine u. s. w. Die Psychologie wird auch von ihm zuerst als empirische behandelt und dann als rationale. In beiden ist die Abweichung von Wolff kaum bemerkbar; der Begriff der Seele ist auch hier, dass sie eine nach der Lage ihres Körpers das Universum vorstellende Kraft sey; und die Aufgabe der rationalen Psychologie: aus diesem Begriff das durch die Empirie Gefundene ab-

zuleiten. Eine Kritik der verschiedenen Ansichten über das Verhältniss von Leib und Seele, so wie Untersuchungen über die Unsterblichkeit bilden auch hier den Schluss. Die natürliche Theologie betrachtet zuerst den Begriff Gottes. Das meiste Interesse hat hier der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes, weil er, obgleich im Wesentlichen ganz derselbe wie bei Wolff, in einer Form vorgetragen ist, welche durch Kant's Kritik so bekannt geworden ist, dass über dieselbe alle andern Formen desselben einige Jahrzehnde hindurch vergessen schienen. Dies Argument ist in aller seiner Ausdehnung bei Baumgarten folgendes: Die Bestimmungen eines Wesens sind entweder positive oder negative, im erstern Falle sind sie Realitäten. Existenz ist eine Bestimmung positiver Art, also eine Realität, und zwar eine, welche mit dem Wesen keines Dinges in Widerspruch steht. Der Begriff des vollkommensten Wesens enthält die grösstmögliche Summe von Vollkommenheiten, und jede Bestimmung desselben hat den Character der Vollkommenheit. Die Realitäten desselben sind deswegen Realitäten im eminenten Sinn, oder das vollkommenste Wesen ist das allerrealste, d. h. es enthält die meisten Realitäten, es enthält alle die in einem Wesen zugleich möglich sind. Da nun die Realität eine positive Bestimmung ist, oder was dasselbe heisst keine Realität eine negative Bestimmung enthält, so ist es unmöglich, dass Realitäten sich widersprechen. Es enthält also keinen Widerspruch, dass alle

Realitäten einem Wesen zukommen. Das aller realste Wesen, oder das Wesen dem alle Realitäten zukommen ist also möglich, und damit die erste Aufgabe des Beweises gelöst. (Man sieht dass sowol die Aufgabe als auch die Lösung derselben ganz dieselbe ist wie bei Leibnitz s. *pg.* 143.). Nun kommt der Hauptpunkt, der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zur Sprache. Baumgarten fährt so fort: Da mit dem Setzen einer Realität eine Negation negirt werden muss, so verlangt der Begriff des vollkommensten Wesens jede Negation von ihm auszuschliessen, und alle Realitäten darin zu setzen. Nun ist Existenz eine Realität (oder Nicht-Existenz eine Negation), also muss Existenz ihm zugeschrieben (oder Nicht-Existenz ihm abgesprochen) werden. Also existirt das vollkommenste Wesen oder Gott. Gott ohne Wirklichkeit denken hiesse deshalb: das Wesen, dem alle Realitäten zukommen sollen, so denken, dass eine ihm abginge, d. h. dem *principium identitatis* widersprechen. Der zweite Theil der natürlichen Theologie beschäftigt sich mit der Wirksamkeit Gottes; er hat wie bei allen Wolffianern zu ihrem Haupt-Inhalt was Leibnitz in der Theodicee gesagt hatte. 2).

Die praktische Philosophie enthält zu ihrem ersten Theil die „allgemeine praktische Weltweisheit“. Diese als die Grundlage aller Theile der praktischen Philosophie erörtert den Begriff der Verbindlichkeit, gibt an, wozu wir durch die Natur verbunden sind, ferner was Gesetz, was Tugend,

Laster, Glückseligkeit u. s. w. ist. Sie verhält sich daher zur praktischen Philosophie so, wie die Metaphysik zur ganzen Philosophie. Die Wolff'sche Formel: Suche Vollkommenheit so viel du kannst, wird eben so, wie schon bei ihm mit der: der Natur gemäss zu leben, identificirt. Viel bestimmter als Wolff drückt sich Baumgarten hinsichtlich des Unterschiedes zwischen dem „Naturrecht in eingeschränktester Bedeutung“ und der Ethik aus. Jenes habe es zu thun mit den Verpflichtungen, welche erzwingbar seyen, diese mit den nicht erzwingbaren, oder wo die Ethik die gleichen Verpflichtungen betrachte, folgere sie dieselben aus ganz anderen Motiven. Deswegen nimmt er sowol dort, wo er den einzelnen Menschen für sich ins Auge fasst, als auch dort, wo er ihn im geselligen Verbande betrachtet, immer zuerst die äusserlichen (zwingenden), dann die innerlichen (moralischen) Verpflichtungen, so dass durch eine sich kreuzende Dichotomie sich vier verschiedene Disciplinen ergeben. Zu demselben Resultat kommt er auch (nur indem er, was in der Encyclopädie die Hauptabtheilung war, zur Unterabtheilung macht) in der allgemeinen Uebersicht des ganzen Systems, die er seiner *Acroasis logica* vorausgeschickt hat. Hier sondert er die Gebiete so von einander, dass zuerst die äusserlichen Verbindlichkeiten betrachtet werden. Diese befassen unter sich, was er Naturrecht im engern Sinn nennt, d. h. die Rechte des Einzelnen als solchen, und „das gesellschaftliche Recht der Vernunft“, d. h. die

Rechte der Familien, Gemeinden, des Staats u. s. f.; den Complex dagegen der innerlichen Verbindlichkeiten enthält die Ethik. Diese betrachtet gleichfalls (als Ethik im engern Sinne, oder „die natürliche Sittenlehre" oder auch „die Sitten- oder Tugendlehre der Vernunft") zuerst den Einzelnen als solchen, dann aber ihn in seiner gesellschaftlichen Verbindung. Der grosse Unterschied aber ist der, dass hier nicht die Rechte abgehandelt werden, welche er zu geniessen und zu respectiren hat, sondern vielmehr „die vernünftige Klugheit des gesellschaftlichen Lebens", so dass hier das innere Motiv den specifischen Unterschied gibt. Dieser Unterschied, welcher bei der Lehre von der Imputation wieder sehr hervorgehoben wird, indem er dazu dient, das *forum externum* der Beurtheilung von dem *forum internum* zu unterscheiden, wird dann noch besonders hervorgehoben bei der Lehre vom Gewissen, welche übrigens in seiner allgemeinen praktischen Philosophie nicht ausführlich erörtert worden ist, da Baumgarten diesen Punkt als Hauptgegenstand der Ethik ansah. In dem Werke Baumgartens aber, welches die Ethik behandelt, ist diese Lehre auch nicht besonders erörtert, sondern es werden darin die Pflichten gegen Gott, sich selbst und den Nächsten eigentlich mehr aufgezählt als aus einem Princip entwickelt. 3). —

Was früher *p.* 366. als das grosse Verdienst Wolff's hervorgehoben wurde, der encyclopädische Sinnn, mit dem er Alles der Philosophie zu vindi-

ciren suchte, muss eben so bei Baumgarten anerkannt werden. (Ja er geht hierin weiter als Wolff selbst, es gehört aber mehr dazu, ein Reich erst gross zu machen als, ist es einmal gross, eine kleine Provinz hinzu zu erobern.) Mag es immerhin oft komisch erscheinen, wenn er fast jeden neuen Gegenstand des Wissens einer besondern Wissenschaft vindicirt, die mit einem griechischen Namen geziert wird (— es gibt bei ihm eine *Prepologia ethica*, d. h. die Lehre von der Artigkeit im Umgange, eine Menge verschiedener Magien, die hermetische, pythagoräische, römische, sokratische u. s. f., eine *Emphaseologie*, d. h. eine Lehre vom Nachdruck im Sprechen u. s. f.), so liegt diesem, wie schon dort gesagt war, der grosse Gedanke zu Grunde, dass die Philosophie die Wissenschaft überhaupt sey. Ausser diesem unläugbaren Verdienst, ausserdem, dass er, zwar nicht der Schöpfer der Aesthetik, doch dieser Wissenschaft wieder einen bestimmten Platz im System angewiesen hat, hat Baumgarten für die gegenwärtige Zeit noch eine grosse Wichtigkeit durch seinen unläugbaren Einfluss auf Kant. Es gibt keinen bessern Beweis für die Wichtigkeit der Revolution, die Kant im philosophischen Gebiete hervorgebracht hat, als die Erscheinung, dass man seitdem gar keine Notiz zu nehmen scheint von seinen unmittelbaren Vorgängern, und sein Werk ansieht wie die gewappnete Minerva; dem Darsteller der Geschichte liegt es ob, dies Vorurtheil zu widerlegen und so, indem er den stetigen Zusammenhang mit den Frühe-

ren nachweist, nicht den Ruhm des Spätern zu schmälern, sondern zu erhöhen. Hier würde die ἰδιότης zum ἰδιώτης machen.

An Baumgarten hat sich enge angeschlossen *Georg Friedrich Meier*, 1718 geboren, als Professor in Halle 1777 gestorben. Er hat als sehr glücklicher Docent und als sehr fruchtbarer Schriftsteller in einer grossen Reihe von, deutsch geschriebnen, Werken dazu beigetragen, Baumgartens Lehre in einem grössern Kreise bekannt zu machen. Indem er alle möglichen Gegenstände einer weitschweifigen, aber für seine Zeit geschmackvollen Betrachtung unterwirft, gesellen sich seine Werke zu denen, die ein Product der sogenannten Aufklärung waren (s. den folgenden §.). Auch dass sich so viele derselben auf die Seele in ihrer natürlichen Einzelheit beziehn, berechtigt uns, sie mit jenen Schriften zusammenzustellen. Wir nennen von seinen Schriften: Beweis dass keine Materie denken kann, theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt, Gedanken vom Zustande der Seele nach dem Tode, Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere, Beweis dass die Seele ewig lebe, Betrachtung über die Schranken der menschlichen Erkenntniss, so wie viele ästhetische Arbeiten: Abbildung eines Kunstrichters, Untersuchung einiger Ursachen des verdorbenen Geschmacks der Deutschen, Anleitung zu den schönen Wissenschaften oder Aesthetik. 3 Bde. 1754. u. s. w.; ferner: Metaphysik. 4 Thle. 1756.,

Philosophische Sittenlehre. 5 Thle. 1753—61., Recht der Natur. 1767.

§. 26.

So weit der Idealismus durch die Leibnitz-Wolff'sche Schule und durch Berkeley auch gekommen ist, so hat doch die Art, wie der einzelne Geist hier betrachtet wird, einen zu objectiven Character. Diese verliert er, indem der Mensch nicht als Spiegel des Universums, sondern in seiner Vereinzelung als das Höchste gefasst, und sein Unterliegen unter allgemeine Bestimmungen theils als Nebel angesehn wird, theils als Sache der Noth oder zufälliger Willkühr. Das vereinsamte Selbst ist der Gegenstand bewundernder Betrachtung bei *Rousseau*. Zu gleichem Subjectivismus wird die Philosophie andrerseits dadurch vorbereitet, dass an Stelle der Wahrheit nur die Gewissheit zum Object gemacht, das Princip der letztern als nur im Ich liegend erkannt, dieses selbst aber nur als empirisch Einzelnes aufgefasst wird. Dies Letztere hat die Schule

der **schottischen Psychologen** zu ihrer Aufgabe gemacht. —

1. Indem Leibnitz und Wolff den Geist als das Universum spiegelnde Monade betrachteten, war er in dem genausten Wechselverkehr mit dem Universum, und ohne dieses gar nicht, zu denken. Eine Folge davon ist, dass es allgemeine Bestimmungen sind, denen es unterliegt. Daher der Rationalismus den in der weitern Ausbildung dies System athmet, daher die Demonstration dort, wo man erwartet, das Gefühl sprechen zu hören u. s. w. Eben darum ist diese Ansicht nicht gegen die Verhältnisse gerichtet, in welchen der Mensch sich vorfindet, wie man von einem monadologischen System erwarten könnte. Liegt es im Begriffe des Einzelnen zur Verkettung aller Dinge zu gehören, so tritt nicht die revolutionäre Tendenz hervor, ihn aller Bande ledig zu haben. Darum lässt Leibnitz's und Wolff's Philosophie, trotz ihres Naturrechts den Staat wie die Kirche unturbirt. Ja ihr Befreundete sind es, die das Territorialsystem aufstellen und vertheidigen, und Bilfinger und Baumgarten sind frei von aller Heterodoxie, so wie Berkeley den unbedingten Gehorsam vertheidigt, ganz zu geschweigen Leibnitz selbst, dessen Optimismus auf der Voraussetzung beruht, dass die

Objectivität eine berechtigte sey. So sehr dies Alles von einem andern Standpunkt angesehn lobenswerth erscheinen mag, so ist es doch in einer Richtung, die darauf ausgeht, die geistigen Einzelwesen als solche als das Höchste zu fassen, ein Fernbleiben vom Ziel und also ein Mangel. In dieser Hinsicht wird ein System weiter gehn (und also höher stehn), welches jenes Band lockert und die Einzelheit des geistigen Wesens mehr hervortreten lässt. Dies ist nun durch *Rousseau* geschehn, einen Mann, der, obgleich selbst weniger Philosoph, anregend gewirkt hat nicht nur auf die Entwicklung der Philosophie, sondern auf Philosophen ersten Ranges. (Wir brauchen bloss an Kant zu denken.) Ein einseitig theologischer Standpunkt kann dazu kommen, Rousseau's Ansichten mit denen Diderots, Voltaire's und Holbachs zu identificiren, die seine Todfeinde nicht nur waren, sondern seyn mussten. Die Stellung, die ihm von französischen Bearbeitern der Geschichte der Philosophie gegeben wird, ist die entschieden richtige: Er steht dem Sensualismus, Empirismus oder Materialismus als Rationalist, Spiritualist oder Idealist gegenüber, und es war eine Ironie des Schicksals, dass er und *Hume* einmal Freunde werden wollten.

Rousseau [1]).

Jean Jacques Rousseau wurde am 28. Juni 1712 in Genf geboren; sein Vater, ein Uhrmacher, vernachlässigte seine Erziehung ganz und gar. Als Knabe entlief er, nachdem er eine Zeitlang als Schreiber, dann bei einem Graveur gearbeitet hatte, aus seiner Vaterstadt und kam durch einen Zufall nach *Annecy* zu einer Frau von *Warens*, die ihm Erzieherin, Freundin, später Geliebte wurde. Ihr zu Gefallen ward er katholisch, — lebte dann viele Jahre bei ihr sich mit Literatur und Musik beschäftigend. Im Jahr 1741 verliess er sie, und ging nach Paris, wohin er auch — nachdem er zwei Jahre lang bei der Gesandtschaft in Venedig gestanden hatte — trotz seines Mangels an Aussichten im Jahre 1745 zurückkehrte. Hier fing sein Leben an, sich äusserlich bequemer zu gestalten. Er ward mit Diderot und dessen Freunden bekannt, und das Verhältniss mit denselben schien sich erst freundlich zu gestalten, später haben objective und subjective Gründe sie ganz getrennt. Fast gleichzeitig fing er an als Musiker und Schriftsteller Glück zu machen. Letzteres namentlich durch eine Preisaufgabe, welche von der Akademie zu *Dijon* gekrönt ward [2]). Auf diese folgte, wenn man von einigen Dramen und einer Abhandlung

---

1) Besonders seine *Confessions.*

2) *Discours sur la question: Si le rétablissement des sciences et des arts, a contribué à épurer les moeurs?* 1750.

über die Musik absieht, seine Schrift über die Ungleichheit der Menschen [3]). Nachdem er während eines kurzen Aufenthalts in Genf wieder zur reformirten Confession übergetreten war, entfaltete er eine grosse schriftstellerische Thätigkeit. Sein *Contrat social* [4]), mehr aber noch seine Romane [5]) machten ungeheures Aufsehn, zogen ihm aber auch Verfolgungen aller Art zu. Sie zwangen ihn Frankreich zu verlassen. Ohnedies bizarr in seinen Launen und misstrauisch, musste dies Loos, das ihn in der Schweiz von einem Canton zum andern, und endlich von da nach England trieb, ihn noch mehr verbittern. Ueberall glaubte er sich verfolgt. Im Jahre 1767 kam er nach Frankreich zurück, im Jahre 1770 wieder nach Paris. Im Jahre 1778 ist er am 3. Juli gestorben. Seine Asche ward am 11. Oct. 1794 ins Pantheon gebracht. Seine Werke sind sehr oft aufgelegt worden [6]).

Eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten tritt in Rousseau dem Betrachter entgegen, ein edler schöner Character, zugleich aber mit allen den Schattenseiten, welche nie fehlen, wo das Subject, nur in sich und

---

3) *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.* 1754.

4) *Du contrat social ou principes du droit politique.*

5) *La nouvelle Héloise ou lettres de deux amants.*

Emile ou de l'Education.

6) *Oeuvres complètes. Genève* 1782—90. 19 *Vol.* 4. und öfter. Die beste Ausgabe ist die von *Musset-Pathay.* (22 *Vol.* 12. *Paris* 1818—1820.)

die Betrachtung seiner selbst sich vertiefend, aus sich selbst nicht herauswill und darum nicht kann. Es geht diese Reflexion auf sich selbst so weit, dass es nie bei ihm auch nur zu einem vollständigen Genuss kommt, weil er reflectirend immer wieder darüber hinaus ist. Sie hat das Unglück seines Lebens gemacht, das seiner grössern Hälfte nach in trübem Missmuth zugebracht ward. Seine Confessionen bieten, ausser dem Reiz den die vortreffliche Sprache gewährt, ein psychologisch merkwürdiges Gemisch von der ernsten Absicht, nur die Wahrheit zu sagen und steter Selbstbelügung dar. Er erzählt das Schändlichste von sich, und klagt sich an, bloss um endlich doch zu der Gewissheit zu kommen, Keiner sey besser als er. Jene schönklingende, darum aber nicht minder egoistische Vergötterung des eignen Ich, welche man später mit dem Namen der schönen Seele bezeichnet hat, tritt nirgends reizender und nirgends abstossender hervor als bei ihm. Eben darum aber war er mehr als jeder Andere geschickt, den Standpunkt geltend zu machen, auf den es ankam. Sein Wahlspruch: *Le sentiment est plus que la raison*, so wie das stete Zurückkommen darauf, dass der Mensch aus den Händen der Natur gut komme, und dass die Gesellschaft ihn verderbe, characterisiren vollkommen diesen Subjectivismus, welcher Alles was allgemeines, geistiges, Verhältniss ist, perhorrescirt. Es ist characteristisch, dass Rousseau, für seine Person kein Revolutionär, mehr als irgend ein Schriftsteller zur Verbreitung revolutionärer An-

sichten beigetragen, dass er, von der Holbachschen Clique wegen seines religiösen Sinnes verfolgt, wider seinen Willen mehr als sie es je vermochte, der Kirche abspenstig gemacht hat.

Durch alle Werke *Rousseau's* geht als der Grundgedanke eine Klage darüber, dass er dem Zustand der Natur entwachsen sey. Dies führt er schon in dem Aufsatz durch, der ihn zuerst berühmt machte, dem in *Dijon* gekrönten *Discours.* Er klagt darin, dass unter der Uniformität der Sitten und Gewohnheiten Alles was Eigenthümlichkeit sey, verloren gehe, er versucht aus der Geschichte nachzuweisen, dass überall mit den Wissenschaften der Luxus, mit diesem die Bedürfnisse und also die Unfreiheit des Menschen gewachsen sey. In der Gegenwart sind es nur noch die Wilden, welche dem Naturzustande nahe stehn, und der Natur gefolgt sind, *qui nous a voulu préserver de la science comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant.* Es könne auch nicht anders seyn; da die meisten Wissenschaften ihren Ursprung in Lästern der Menschen haben, so können sie auch nur Laster wieder erzeugen. Er schliesst endlich mit dem Rath, dass, da das Unglück einmal da sey, wenigstens nur das entschiedene Talent zur wissenschaftlichen Beschäftigung gelassen werde. — Rousseau hat es selbst später erkannt, dass von allen seinen Aufsätzen dieser der schwächste sey, nicht wegen des Hauptgedankens, sondern wegen der Ausführung desselben. Bei weitem besser ist nun diese in dem *Discours*

sur l'inégalité parmi les hommes. Hier soll der Ursprung der künstlichen (moralischen, politischen) Verschiedenheit erklärt werden. Er selbst bestimmt deswegen als seine eigentliche Aufgabe, dass der Punkt gefunden werden müsse, wo an die Stelle der Gewalt das Recht trat. Alle die Untersuchungen über den Naturzustand sollen nun nach ihm auf der falschen Voraussetzung beruhen, dass während desselben die Laster, die nur ein Product der Bildung sind, geherrscht haben sollen. Er betrachtet nun den Menschen zuerst als blosses Naturproduct, wo er bis zur Behauptung fortgeht: *l'homme qui médite est un animal dépravé*, eine Behauptung, die aber nur als Paradoxon aufgestellt ist. Den eigentlichen Unterschied zwischen Thier und Menschen setzt er nicht in die Vernunft, sondern die Freiheit. Er zeigt nun, wie allmählig die Vernunft erwacht und mit ihr die Eigenliebe, und wie mit dem Begriff des Besitzes der erste Anfang der bürgerlichen Gesellschaft, freilich aber auch das Ende alles Friedens gegeben sey. Uebrigens gesteht er in diesem Aufsatz, dass nicht die Zeit der absoluten Natürlichkeit als der glücklichste Moment in der Entwicklung der Menschheit anzusehn seyn möchte, sondern der der anfangenden Gesellschaft; dieser sey es auch, den man bei den Wilden unserer Tage finde. Die Gesellschaft bildet sich weiter aus, und die eigentlichen Verderber des menschlichen Geschlechts, Eisen und Getreide, fangen ihre wichtige Rolle zu spielen an. Mit dem wachsenden Eigen-

thum wächst auch der Eigennutz und die Gefahr für das Eigenthum; sie nöthigt endlich, sich unter einander zu verbinden, und diese, auf einem Vertrag beruhende, Verbindung ist der Staat. Dieser fixirt die künstlichen Unterschiede, hinsichtlich derer zum Schluss der Abhandlung noch ausgesprochen wird, dass sie nur dann vernünftig seyen, und zu dulden, wenn sie auf natürlichen Unterschieden (des Talents u. s. w.) beruhten. Der Gedanke nun, der in diesem Aufsatz zum Schluss angedeutet war, was die eigentliche Natur des Staates sey, bildet den eigentlichen Inhalt zu *Rousseau's* so berühmt gewordenem *Contrat social.* Dieses Werk — jedenfalls das bedeutendste rein wissenschaftliche, das er geschrieben — setzt sich die Aufgabe fest, Regeln für die Administration eines Staates festzustellen und zwar solche, die für den gegenwärtigen Zustand der Dinge ausführbar seyen. Er sucht den Begriff des Staats zu fixiren, indem er auf den Ursprung desselben zurückgeht. Nachdem er die Ansicht als unhaltbar zurückgewiesen hat, dass durch die Gewalt des Stärkern oder die physische Unterdrückung eine Gesellschaft entstehe, eben so die, dass sie aus der Erweiterung der Familie entstehe, kommt er dazu, dass die Gesellschaft überhaupt (und auch der Staat) ein Vertrag sey, „in welchem jeder Einzelne den Schutz Aller geniesse, und jeder, indem er nur sich selber gehorche, frei bleibe wie zuvor". Dies geschieht nun, indem Jeder sich mit allen seinen Rechten der ganzen Gemeinschaft hingibt, und so sich

der *volonté générale* unterordnet. Dieses so entstehende Ganze nennt man Staat wenn man es als passiv denkt, man nennt es Souverain wenn man es als handelnd betrachtet. Alle Verbundenen nennen sich Volk, jeder für sich Bürger *(citoyen)* soweit er Theil hat an der souverainen Gewalt, Unterthan soweit er dem Gesetze des allgemeinen Willens unterworfen ist. Diese Unterwerfung macht den Menschen nicht zum Knecht, dies wäre er gerade, wenn er der momentanen Lust des particularen Willens folgte, *l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite, est liberté.* Darum kann der Staat den Menschen zwingen, seine Gesetze zu halten, denn er zwingt ihn dann nur, frei zu seyn. Da der Staat (oder der allgemeine Wille) der Souverain ist, so ist die Souverainetät ein untheilbares Ganze, was alle die vergessen welche, indem sie legislative, executive u. s. w. Macht von einander trennen, Ausflüsse der Souverainetät mit Theilen derselben verwechseln. Die Bestimmungen nun, welche der allgemeine Wille trifft, sind die Gesetze. Es fragt sich wie diese gemacht werden? Obgleich Rousseau die *volonté générale* von der *volonté de tous* so unterschieden hat, dass die letztere sehr wohl nur die Summe particularer, egoistischer Zwecke enthalten könne, obgleich er deswegen die Einstimmigkeit nicht für absolut nothwendig hält für einen Staatsbeschluss, ja obgleich er ausdrücklich sagt: nicht die Zahl der Stimmen mache den Willen zum Allgemeinen, son-

dern das allgemeine Wohl, das er bezwecke (d. h. der Inhalt des Willens), so ist er doch inconsequent genug, das Zählen der einzelnen Stimmen als das einzige Mittel anzusehn, um den allgemeinen Willen zu erkennen, und die Stimmenmehrheit entscheiden zu lassen. Dieses Gewicht welches auf die Stimmen als Einzelne gelegt wird, ist so gross, dass sich Rousseau eben so entschieden dagegen ausspricht, dass durch Repräsentanten der Stimmenden, als dass in einzelnen Corporationen gestimmt und dann die Stimmen der Corporationen gezählt würden. Da die Aussprüche des allgemeinen Willens oder die Gesetze einen ganz allgemeinen Character haben, und die Anwendung auf die bestimmten Fälle wesentlich davon verschieden ist, so bedarf es eines Organs für diese letztern. Das ist nun die Regierung, der Vermittler zwischen dem (Volk als) Souverain und dem (Volk als) Unterthan. (Der regierende Körper wird dann auch Fürst *(prince)* genannt.) Die Regierung ist Beamter des Staats. Daher ist es falsch von einem Vertrag zwischen Fürsten und Unterthanen zu sprechen. Vertrag ist nur das Zusammentreten zum Staat, während der Fürst nur ein Amt im Staate hat, das ihm nicht durch einen Vertrag, sondern durch ein Gesetz gegeben wird. Je nachdem nun der Fürst eine oder mehrere Personen sind, je nachdem nennt man den Staat Monarchie, Aristokratie u. s. w. Je grösser der Staat ist, um so mehr wird die Handhabung der Fürstengewalt schnell und energisch seyn müssen. Dies der Grund warum für grosse Staaten

— die freilich selbst ein Unglück sind — die monarchische Verfassung die passendste seyn wird. Uebrigens möchten unter den jetzigen Umständen überhaupt die gemischten Verfassungen, (die die Mitte zwischen Monarchie und Demokratie z. B. halten) sich am meisten empfehlen, während an und für sich die reinen den Vorzug haben. Dass wenn der allgemeine Wille es verlangt, die Verfassung geändert werde, versteht sich so sehr von selbst, dass Rousseau verlangt, dass jede Volksversammlung mit der Frage beginne, ob die gegenwärtige Verfassung und der gegenwärtige Fürst beizubehalten sey? — Am Schluss des *Contrat social* berührt Rousseau einen Punkt, welchen er in seinem berühmten Roman, dem *Emile*, ausführlicher erörtert hatte, die Religion. Wie alle Philosophen, deren Ansicht in der Wirklichkeit nicht Befriedigung finden lässt, ihre Aufmerksamkeit auf die Erziehung gerichtet haben, als das einzige Mittel wenigstens in der Zukunft zu bewirken, was die Gegenwart versagt, so auch Rousseau; und es mag als Beweis dafür gelten, wie sehr er die Ideen, die bewusstlos in der Zeit schlummerten, ausgesprochen hat, dass man Unterricht über Mutterpflichten bei einem Manne nahm, von dem alle Welt wusste, er habe seine Kinder ins Findelhaus geschickt und alle Mittel ergriffen, um sich auch für die Zukunft ihr Wieder-Erkennen unmöglich zu machen. In seinem Emil führt er nun eine Erziehung in seinem Sinne vor die Augen des Lesers, welche die Richtigkeit der Maxime zeigen

soll, dass man den Menschen aus sich selbst sich entwickeln, und nur das Böse nicht in ihn hineintreten lasse. Das religiöse Bewusstseyn wird nun in dem Knaben erweckt durch einen Savoyischen Geistlichen, und die *profession de foi du vicaire savoyard* — auch darin merkwürdig, dass sie die Verbrennung des *Emile* durch Henkers Hand und Rousseau's Flucht aus Frankreich zur Folge hatte — enthält Rousseau's Religionslehre. Auch hier bekennt er, seiner Regel zu folgen, nach welcher dem Gefühl mehr zu trauen sey als der Vernunft. An das Gefühl der eignen Existenz, so wie an das von einer existirenden materiellen Aussenwelt, schliesst sich die Wahrnehmung, dass es in der letztern gesetzmässige Bewegung gebe. Da nun Bewegung nicht zum Wesen der Materie gehört, indem es auch ruhende Materie gibt, so muss es so gewiss einen Willen geben der die Materie bewegt, als es mein Wille ist, durch den mein Arm sich bewegt. Dieser Wille muss wegen der Gesetzmässigkeit der Bewegung ein intelligentes Wesen seyn, so wie die Ordnung der Welt auf einen Zweck und daher ein zwecksetzendes Wesen schliessen lässt. Dieses wollende, intelligente, durch sich selbst thätige, Wesen ist Gott. Sein Seyn ist in Allem wahrzunehmen, und unser Gefühl bezeugt es, sein Wesen ist uns absolut verborgen. An dieses Grunddogma schliesst sich als zweites, dass der Mensch frei und der einzige Urheber alles dessen ist, was er thut, und dass er darum Glück und Unglück als Folgen seiner Hand-

lungen erfährt. Die Schwierigkeiten hinsichtlich der Freiheit des Menschen und der Allmacht Gottes sind für den Menschen unlösbar; sie tangiren aber das Gefühl auch nicht. Der Widerspruch endlich der auf Erden Statt findet, indem der Tugendhafte nicht glücklich ist, gibt den besten Beweis dafür, dass der Mensch unsterblich sey, und dass in einem andern Leben diese Dissonanz sich hebe, einem Leben wo die Sinnlichkeit, die eigentliche Quelle der Leidenschaften, nicht seyn wird. Ueber das Wie dieses Lebens lässt uns unsere Erkenntniss Nichts wissen, sie lässt uns hinsichtlich der Fragen, ob eine ewige Verdammniss möglich sey, ja darüber, ob das zukünftige Leben ewig währen oder einmal aufhören soll, im Dunkeln. Eben so lehrt das Gefühl, dass der Mensch moralisch handeln solle. Was aber moralisch gut ist, das entscheidet dies selbe Gefühl oder das Gewissen, das nicht täuscht. Diese Dogmen bilden die natürliche Religion. Die Nothwendigkeit aber, dass es eine offenbarte geben müsse, ist eben so wenig darzuthun, als dass eine offenbarte Religion die wahre sey, da diese Beweise immer darauf beruhn, dass man dem Zeugniss glauben soll, welches erst beglaubigt werden soll. Wenn man meint, dass eine Offenbarung nöthig sey, um den Menschen die wahre Weise des Gottesdienstes beizubringen, so vergisst man, dass es einen schönern Cultus gibt als den äusserlichen, es ist der Cultus des Herzens; die Gleichheit des äussern Cultus ist mehr eine Sache der Polizei als der Religion. Die

Urkunden der christlichen Religion, deren innere Herrlichkeit der beste Beweis ist, dass man es hier nicht mit einer ersonnenen, sondern einer wirklichen Geschichte zu thun hat, enthalten andrerseits so viele Unbegreiflichkeiten, dass man darauf angewiesen ist, zu schweigen und dahin gestellt seyn zu lassen, was man eben so wenig begreifen kann, als widerlegen. — Rousseau unterscheidet daher zweierlei Religionen, die Religion des Menschen und die Religion des Bürgers. Die erstere, ohne Tempel, ohne Altäre und äussern Cultus, ist der innerliche Gottesdienst, der dem höchsten Wesen und der Tugend dient, er ist der reine Theismus der mit der reinen Lehre des Evangeliums zusammenfällt, und darum das wahre Christenthum ist. Er fühlt aber selbst, dass dieser einsame Gottesdienst den Menschen von der Erde und allen Verhältnissen der Wirklichkeit abzieht, anstatt diesen eine Weihe zu geben; wenn darum der Staat das Interesse hat, dass seine Bürger Ueberzeugungen haben, die das Wohl des Staates nicht vernachlässigen lassen, so wird er gewisse Dogmen promulgiren müssen, welche ohne gerade religiöse zu seyn, die Basen aller Gemeinschaft bilden, und von deren Bekenntniss es dann abhängig gemacht wird, ob der Staat Jemanden als seinen Bürger dulde. Obgleich Rousseau erst gesagt hat, dass diese Religion des Bürgers nur moralische Vorschriften enthalten solle, so führt er doch unter den Dogmen einer solchen Civil-Religion auch die Ueberzeugung von der Existenz Gottes, von der Unsterblichkeit und Frei-

heit des Menschen an. Das einzige Verbot sey dann gegen die Intoleranz gerichtet. —

---

2. Wie Wolff und Berkeley den Menschen praktisch als mit grösseren Körpern organisch verbunden genommen hatten, so zeigt sich ganz Analoges dort, wo es sich um die eigentlichen Objecte des Wissens handelte. Nach Wolff ist der Mensch so mit der Welt verflochten, dass seine Betrachtung sich eben so sehr auf diese richtet, als auf ihn selbst. Daher immer, bei aller idealistischen Tendenz, die Naturwissenschaft hier eine so wichtige Rolle spielt, und die ganze Schule eine so grosse Neigung hat, Erfahrungen in dieser Hinsicht zu sammeln. Ja auch Berkeley, ist ihm gleich die Sinnenwelt geschwunden, betrachtet immer mit Vorliebe die constanten Ideen, oder die Naturgesetze, daher auch er als Naturforscher arbeitet, und gern von seinen Untersuchungen über das Subject zu ganz einzelnen empirischen Untersuchungen (wie über das Theerwasser) übergeht. Beide haben darum ihre Aufmerksamkeit immer auf die Erforschung der letzten Gründe der Wahrheit gerichtet. Sobald dagegen der Subjectivismus sich mehr geltend macht, wird die Philosophie sich von der grossen zur kleinen Welt wenden, und

die letzten Gründe der Gewissheit zu erforschen, wird ihr als das würdigste Problem erscheinen. Diese Untersuchung über das Erkenntnissvermögen wird, wegen des ganz andern Geistes, nothwendig sich in einen Gegensatz stellen zu dem, was der Empirismus (eines Locke, Hume, Condillac) hinsichtlich dieses Punktes gefunden hatte. Anstatt der Lehre, dass die Principien der Gewissheit und aller Erkenntnisse Ideen (im Sinne des Empirismus, d. h. Eindrücke von Aussen) sind, wird hier vielmehr behauptet werden, dass die Principien der Gewissheit nur in dem Subjecte liegen. Der *tabula rasa* werden also wieder die dem Subjecte immanenten, angebornen, Principien entgegen gehalten werden. Wenn darin sich die Philosophie hinsichtlich der Erkenntnisslehre enger an Leibnitz anzuschliessen scheint, so wird hier doch andrerseits ein grosser Unterschied sich geltend machen müssen. Nach Leibnitz sind die Principien aller Erkenntniss, welche dem Menschen inwohnen, die ewigen Wahrheiten, zugleich reale Verhältnisse, welche selbst von der Gottheit respectirt werden müssen, und der Mensch hat sie nur in sich, indem er eine Gottheit im Kleinen ist, d. h. indem er deutlich, wenigstens einen Theil des Universums, spiegelt. Darum sind die ersten Axiome metaphysische

Principien, wie Leibnitz ausdrücklich gegen Locke behauptet *(Opp. phil.* No. XLI. *p.* 137.), und er kann sie deshalb einmal sogar mit den göttlichen Attributen identificiren *(Opp. phil.* No. IX. *p.* 80.), und um sie aufzufinden wird es der genausten Analyse bedürfen, so dass nur der Philosoph sich ihrer bewusst wird, wie es denn auch für diesen eine würdige Aufgabe ist, sie auf eines zurückzuführen. Hier dagegen wird der Mensch in seiner Einzelheit genommen werden, wie er weder durch Bildung noch durch Speculation sich über seine Einzelheit erhoben hat, und in diesem werden die Principien der Gewissheit aufgesucht werden. Es werden darum diese gar nicht bloss metaphysiche Principien seyn; sondern bald solche bald abstract logische werden, wie sie die Reflexion auf das gemeine Bewusstseyn findet, aufgezählt werden, und mit dem Satz, dass Jedes mit sich identisch sey, irgend eine empirische Bemerkung über unsere Weise zu folgern, auf eine Linie gestellt werden können. Weil so diese Sätze nur durch Selbstbeobachtung gefunden werden, kann daran, sie auf einige Principien zurückzuführen, nichts liegen. Im Ganzen wird also die Frage der Philosophie nicht seyn: Wovon sind wir überzeugt, sondern: Wie überzeugen wir uns.

Die Philosophen der schottischen Schule, die sich die Aufgabe gestellt haben, diese Frage zu beantworten, haben ihrem Standpunkt nach eine Verwandtschaft mit Rousseau. (Daher die Verehrung vor ihm bei ihnen Allen.) Ihre Ansicht ist von den französischen Philosophen, die es anerkannt haben, dass kaum eine Schule auf die Entwicklung der französischen Philosophie dieses Jahrhunderts so viel Einfluss gehabt hat, mit Recht als ein Gegensatz gegen den Empirismus bezeichnet worden. Darin, diesem siegreich entgegen getreten zu seyn, liegt — abgesehn von dem Einfluss den sie durch *Royer Collard* und *Cousin* für Frankreich, durch Kant auf Deutschland gewonnen haben — ihr unläugbares Verdienst.

Die schottische Schule.

Reid [1]).

Thomas Reid wurde am 26. April 1710 in *Strachan* in *Kincardineshire*, ungefähr zwanzig englische Meilen von *Aberdeen*, als der Sohn eines würdigen Geistlichen geboren. Die Neigung zu wissenschaftlicher Beschäftigung und zur Literatur, durch welche

1) *Account of the life and writings of Thomas Reid etc, by Dugald Stewart F. R. S. Edin. Edinburgh printed for William Creech and Longman and Rees. London.* 1803.

seine Familie in mehrern frühern Generationen ausgezeichnet gewesen, zeigte sich früh auch bei ihm. Nachdem er zwei Jahre lang die Kirchspiels-Schule von *Kincardine* besucht hatte, ward er nach *Aberdeen* gesandt und trat hier in seinem dreizehnten Jahre in das *Marischal-College.* Er selbst sagt, dass der Unterricht dort ziemlich oberflächlich gewesen sey. Sein Aufenthalt auf der Universität dauerte länger als gewöhnlich, weil er zugleich die Stelle eines Bibliothekars verwaltete; unter andern trieb er in dieser Zeit besonders eifrig mathematische Studien. Im Jahre 1736 verliess *Reid* die Universität und bereiste mit einem Freunde England, wo er namentlich auf den verschiedenen Universitäten Bekanntschaften machte. (Die mit dem blinden Physiker *Sounderson* in *Cambridge* hat nachher vielen Einfluss auf seine Untersuchungen über die sinnlichen Wahrnehmungen gehabt.) Im Jahre 1737 erhielt *Reid* die Pfründe von *New-Machar.* Obgleich er, weil nicht der Wunsch der Gemeinde, sondern das vom *Kings-College* in *Aberdeen* ausgeübte Patronat ihn dahin gerufen hatte, hier auf grosse Schwierigkeiten stiess, so gewann er doch in einigen Jahren die Achtung und Liebe selbst seiner heftigsten Gegner. Schon in dieser Zeit scheint er sich mehr mit wissenschaftlichen Untersuchungen als mit seinem Predigerberuf beschäftigt zu haben. Als Schriftsteller trat er zuerst im Jahre 1748 auf, indem er einen Aufsatz [2]) in die *Philosophical Transactions of the Royal*

2) *An essay on Quantity, occasioned by reading a Treatise*

Society of London einrückte, welcher durch *Hutchesons Inquiry of our ideas of beauty and virtue* veranlasst war, in dem derselbe die mathematischen Begriffe des einfachen und zusammengesetzten Verhältnisses auf moralische Gegenstände angewandt hatte. In diesem Aufsatz versucht *Reid* auch den Streit der *Newtonianer* und *Leibnitzianer* hinsichtlich der Schätzung der Kräfte zu schlichten, nicht eben mit Glück. Im Jahre 1752 erwählten die Professoren des *Kings-College* in *Aberdeen* ihn zum Professor der Philosophie, und in dieser Stelle las er eben sowohl über Mathematik und Physik, als er Ethik und Logik lehrte. Durch Errichtung einer literarischen Gesellschaft suchte er noch ausserdem den wissenschaftlichen Geist auf der Universität zu heben. Im Schoosse dieser Gesellschaft, an welcher ausser ihm *Gregory*, *Campbell*, *Beattie*, *Gerard* u. A. Theil nahmen, entstand nun das Werk, welches von einem der bedeutendsten Schüler *Reid's* (von *Dugald Steward*) als Einleitung in sein System bezeichnet wird, welches aber in der That eigentlich das ganze System enthält und zwar in einer prägnanteren Form als seine ausführlichen Werke, die er als alter Mann schrieb. Es ist seine im Jahre 1764 erschienene Untersuchung über den menschlichen Geist [3]). Dieses Buch, das besonders

---

in which simple and compound Ratios are applied to Virtue and Merit.

3) *Inquiry into the human mind on the principles of common sense.* — Die 6te Ausgabe ist *Edinburgh* 1810 in 8vo erschienen.

gegen *Hume* gerichtet ist, wurde im MS. demselben mitgetheilt, ehe *Reid* es herausgab. In demselben Jahre verliess *Reid Aberdeen*, und nahm die Professur der Moralphilosophie in *Glasgow* an, in welcher er, ausser den Gegenständen die nachher in seinen *Essay's* bearbeitet wurden, über Naturrecht und Politik las. Seit dem Jahre 1781 arbeitete er daran, die Substanz seiner Vorlesungen einem grössern Publicum vorzulegen. Hoch in den Siebenzigen kam er endlich dazu, indem im Jahre 1785 seine Versuche über den theoretischen [4]), 1788 über den praktischen Geist [5]) heraus kamen. Nach dieser Zeit ist er nicht müssig gewesen. Einige Aufsätze, die er für eine philosophische Gesellschaft schrieb, deren Mitglied er war, zeigen sein reges Interesse für neuere Leistungen. Dass die Angriffe, welche er und seine Schule von dem an *Hartley* sich anschliessenden *Priestley* erfuhr, namentlich auf diesen seine Aufmerksamkeit zogen, ist erklärlich. Er hat eine Kritik der *Priestley*'schen Ansichten über die Materie niedergeschrieben. Noch in seinem 86. Jahre, einige Monate vor seinem Tode

---

4) *Essays on the intellectual powers of man.*

5) *Essays on the active powers of man.*

Die *Essays on the powers of the human mind*, welche in drei Bänden in *Edinburgh* 1812 erschienen sind, enthalten ausser den zuletzt genannten beiden Werken auch den Aufsatz *on Quantity* und *on Analysis of Aristotles Logic*, die aus einer Vorlesung über des Aristoteles *Organon* entstanden zu seyn scheint, und zuerst in *Lord Kawes's Sketches of the history of man* im Jahre 1773 erschienen ist.

hat er einen Aufsatz über Muskelbewegung, und über die Veränderungen welche das Alter darin hervorbringe, verfasst. Wiederholte Schlaganfälle machten seinem Leben am 7. Octbr 1796 ein Ende. Strenge Rechtlichkeit, ein reiner Eifer für die Wahrheit und eine völlige Herrschaft über seine Leidenschaften characterisiren den Mann, bei dem man durch viele einzelne Züge unwillkührlich an Kant erinnert wird. Das Wesentliche seiner Lehre ist:

Alle menschliche Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstande entweder die materielle oder die intellectuelle Welt, deren erstere alles Körperliche, deren zweite alles das enthält, was mit Gedanken begabt ist. Ob es ausser den körperlichen und denkenden Wesen noch Wesen einer dritten Art gibt, wissen wir nicht. Es ist daher unsere Philosophie auf die Erkenntniss der Natur einerseits beschränkt, und die Naturphilosophie bildet den einen Haupttheil derselben. Andrerseits beschäftigt sie sich mit der Betrachtung der Natur und der Thätigkeiten der geistigen Wesen, und der zweite Haupttheil derselben kann daher Pneumatologie genannt werden. Während die Naturphilosophie in den letzten Jahrhunderten durch Galilei, Toricelli, Keppler, Baco und besonders Newton so ungeheure Fortschritte gemacht hat, ist die Geistesphilosophie sehr hinter ihr zurückgeblieben, und dennoch ist, da die Thätigkeiten des Geistes die Werkzeuge sind, deren wir uns bei allen Untersuchungen bedienen, eine Untersuchung über ihre Natur und Tüchtigkeit etwas Unerläss-

liches, wie schon Locke richtig erkannt hat; abgesehn davon, dass die höhere Würde des Geistes ihn zu einem würdigern Gegenstand der Betrachtung macht. Dass für die Naturphilosophie es nur einen richtigen Weg gebe, den Weg der Erfahrung, das ist eine allgemein zugestandene Sache. Dieser selbe Weg der Beobachtung und Erfahrung ist auch der welcher bei der Untersuchung über den Geist eingeschlagen werden muss. Er hat aber bei diesem Gegenstande ganz eigenthümliche Schwierigkeiten. Könnten wir den Menschen beobachten wie er aus der Hand des Schöpfers kommt, so wäre ein reines Experiment zu machen, itzt aber fangen wir an über uns selbst zu reflectiren nachdem eine Menge von Vorurtheilen durch Erziehung, Gewohnheit u. s. w. in uns hineingebracht sind, und es bedarf itzt einer sehr sorgfältigen und schwierigen Analyse aller der Zustände die wir in uns finden. Diese Schwierigkeit macht es erklärlich warum hinsichtlich der Natur des Geistes so viele Irrthümer herrschend sind. Ja gerade die genialsten Philosophen haben am meisten geirrt, wie überhaupt das Genie eher zu falschen Theorien führt, als der bedächtige gesunde Menschenverstand. 1).

Reid entwickelt nun seine Ansichten im Gegensatz gegen frühere philosophische Lehren. Nach ihm besteht der Haupt-Irrthum aller frühern Systeme in einer falschen Ansicht von der Bedeutung der Ideen für die Erkenntniss. Diese falsche Ansicht ist nach ihm allen so gemeinsam, dass er oft alle frü-

hern Systeme als Idealsysteme bezeichnet. Am meisten ist diese Lehre in den Vordergrund gestellt worden durch Locke, und indem alle folgenden Philosophen an ihn anknüpften, sind die mannigfaltigsten Irrthümer entstanden. Nach Locke nämlich sind die ersten Elemente aller Erkenntniss die Ideen, d. h. die unmittelbaren Objecte unseres Wissens, und die Erkenntniss entsteht durch die Combination der Ideen und durch die Wahrnehmung ihrer Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung, so dass also die blosse Apprehension ohne ein Urtheil über Existenz oder Nicht-Existenz das Erste wäre. Diese Ansicht ist aber schon deswegen falsch, weil sie das Letzte zum Ersten macht. Wie die Natur uns die concreten Körper gibt, und wir nur durch chemische Analyse die einfachen Elemente von einander sondern, so ist auch das Erste immer eine Ueberzeugung oder ein Urtheil, und die einzelnen Apprehensionen nur ein Resultat einer Analyse desselben. Eine nähere Betrachtung aber der Lehre, dass alle unsere Erkenntniss nur Ideen zu ihrem Inhalt hat, zeigt zu welchen absurden Resultaten man kommt. Nach der allgemein unter den Philosophen herrschenden Ansicht, ist was wir denken oder dessen wir uns bewusst werden, nicht eigentlich ein äusserer Gegenstand, sondern die Idee desselben; man sucht dies durch viele Gründe deutlich zu machen, indem man sagt, dass doch das Ding sich nicht in dem Sensorium befinden könne, in welchem die Seele präsent sey u. s. w. Kurz das unmittelbare Object des Geistes

ist nicht der Gegenstand, sondern die Idee desselben. So lange man nun noch die Ueberzeugung hatte, dass die Ideen wirkliche Bilder der Gegenstände seyen, *species impressae*, welche eine reale Aehnlichkeit mit den Gegenständen haben, — eine Ueberzeugung die freilich falsch ist — so lange neutralisirten sich zwei irrige Ansichten, wie sich in der Arithmetik manchmal zwei Fehler so neutralisiren können, dass das Resultat richtig ist. Allein dabei konnte es doch sein Bewenden nicht haben. Man sahe nur zu bald ein, dass die Ideen und die äussern Dinge specifisch unterschieden seyen. Locke sahe zuerst, dass die Empfindungen die wir von Farbe u. s. w. haben gar keine Aehnlichkeit haben könnten mit der objectiven Beschaffenheit der Dinge, und es war eigentlich schon zu viel von seinem Standpunkt gesagt, wenn man hier noch überhaupt von Qualitäten der Dinge sprechen wollte, mochte man sie auch secundäre nennen. Was Locke nur von drei Sinnen gezeigt hatte, das zeigte Berkeley unwiderleglich von allen fünfen, nämlich dass die Empfindungen derselben durchaus nicht Bilder einer äussern Welt seyn könnten. Eine unmittelbare Folge davon aber war seine Behauptung, dass keine äussere Welt existire, sondern nur Geister und Ideen. Ja *Hume* ging auf derselben Basis noch weiter, indem er nicht einmal ein Selbst mehr wollte existiren lassen, und nur Ideen, Vorstellungen annahm. Alle diese Systeme sind nothwendige Consequenzen von der falschen Hypothese, dass wir nicht die Dinge wahrnehmen,

sondern nur Ideen, und der richtigen Erkenntniss, dass unsere Empfindungen keine Aehnlichkeit mit der Beschaffenheit der äussern Dinge haben können. Wer deswegen die moderne Ansicht von den Ideen theilt, der muss nothwendig zu Berkeley'schem Idealismus kommen. *Reid* gesteht selbst, dass das Erstere wie das Letztere bei ihm selbst lange Zeit der Fall gewesen sey. Oder aber man werde, noch weiter gehend, endlich mit *Hume* sogar die Existenz der geistigen Wesen leugnen müssen. In einem wie dem andern Fall aber, werde sich die Philosophie in dem schneidenden Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstand befinden, welcher leider heut zu Tage Statt finde. 2).

Es fragt sich nun, wie entgeht man diesen Folgerungen, wie namentlich den von Berkeley gezogenen? Eigentlich habe dieser selbst schon den Weg gezeigt. Er nehme ja selbst eine Erkenntniss von gewissen Gegenständen an, die nicht durch Ideen vermittelt sey, das Wissen nämlich von geistigen Wesen: warum nicht eine solche Erkenntniss auch in andern Gebieten zugestehn? Die Antwort Berkeley's auf eine solche Frage befriedige durchaus nicht, und wie Ideen und Begriffe von einander verschieden seyen (s. *p.* 212.), habe er nicht gesagt. Würde aber dies zugestanden, so wäre auch der Widerstreit mit dem gesunden Menschenverstande aufgegeben, der sich stets dagegen sträube, dass er nicht die Gegenstände denke, sondern nur etwas von ihnen ganz Verschiedenes. *Reid* versucht nun selbst

eine andere Ansicht dem Idealsystem gegenüber geltend zu machen. Er geht dabei von den allgemein zugestandenen Factis aus, dass ein Zusammenhang zwischen der Aussenwelt und dem Geiste Statt finde und dass dieser Zusammenhang durch die Sinne vermittelt sey. Seine Untersuchung muss sich daher auf die Sinnesthätigkeiten richten, von denen er zuerst den Geschmack, zuletzt und am ausführlichsten das Gesicht behandelt. Die Betrachtungen über das Gesicht sind dem grössten Theil nach rein physiologisch, indem er die Fragen über das Einfach- und Doppeltsehn u. dgl. ausführlich erörtert. Das Resultat seiner Untersuchungen, so weit es für sein System wichtig ist, ist folgendes: Zunächst ist das Resultat unserer Sinnesfunction das was man Empfindung *(sensation)* nennt, d. h. die Wahrnehmung unseres eignen Zustandes. Empfindungen bilden daher den eigentlichen Inhalt dessen was Reid *consciousness* nennt, worunter durchaus kein gegenständliches Bewusstseyn verstanden werden soll. (Was von dem Begriff der Empfindung gilt, gilt eben so vom Gefühl *(feeling)*, unter dem man gewöhnlich mehr innerliche, geistige, Empfindungen versteht.) Dies ist aber nicht die einzige Bestimmung der Sinnesfunction. Vielmehr schliesst sich unmittelbar an die Empfindung die Gewissheit an, von einem ausser uns existirenden Gegenständlichen, und bei jeder Sinnes-Empfindung sind wir der Präsenz eines Gegenständlichen gewiss. Dieses Uebergehn von der bloss subjectiven Empfindung zu einem gegenständlichen

Bewusstseyn ist nicht das Resultat einer Folgerung *(inferring)* oder eines Schlusses *(reasoning)*, sondern unmittelbar gibt *(suggests)* uns die Empfindung eine solche Gewissheit. Dieses Uebergehn ist eben so wenig ein Product der Gewohnheit, sondern es ist ursprünglich, instinctartig. Diese Zusammengehörigkeit einer Empfindung und einer Beschaffenheit des Gegenständlichen ist für den gemeinen Menschenverstand Aller *(common sense)* etwas ganz Gewisses. Beweis dafür ist die Sprache, welche, selbst ein Product des *common sense*, mit einem und demselben Wort (z. B. warm) eben sowol die Empfindung als auch die Eigenschaft des Gegenstandes bezeichnet, obgleich wie Locke und Berkeley unwiderleglich dargethan haben nicht die geringste Aehnlichkeit zwischen beiden Statt findet. Nur die Empfindungen, welche so stark sind, dass sie unwillkührlich unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, z. B. Hunger u. s. w. bezeichnen wir mit Worten, welche nur unseren Zustand bezeichnen. Den Zusammenhang zwischen unserer Empfindung und der Beschaffenheit des Gegenstandes pflegt man so zu bezeichnen, dass man die letztere die Ursache, die erstere die Wirkung nennt. Man muss aber dabei immer dies festhalten, dass damit nur ein Zusammenhang für uns bezeichnet werden soll. Die Empfindungen die wir haben, sind die Zeichen die die Dinge uns geben, gleichsam die Worte welche sie zu uns sprechen. Wie zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten keine Aehnlichkeit Statt findet,

so auch nicht zwischen der Wirkung (unserer Empfindung) und der Ursache (der Qualität des Gegenstandes). Vielleicht thäten wir besser beide Ausdrücke zu vermeiden und Zeichen und Bezeichnetes an ihre Stelle zu setzen. Das Bewusstseyn nun, dass der Empfindung etwas Gegenständliches correspondire, bezeichnet Reid mit dem Worte Glauben *(belief)*; (vielleicht übersetzen wir das Wort besser mit: gegenständliches Bewusstseyn, da er anstatt desselben oft *judgment*, oder auch unmittelbares Wissen, da er oft *conviction* braucht). Da es in der That die Untersuchungen über diese unsere Ueberzeugung und über die Principien derselben sind, mit welchen Reid sich beschäftigt, so ist es nicht befremdend, wenn der bedeutendste seiner Schüler *(Dugald Stewart* in seinem *Account of the life and writings of Tho. Reid)* als Hauptaufgabe seines Systems dies bestimmt, dass die *fundamental laws of belief* erkannt würden. Die ganze Philosophie Reid's dreht sich deshalb viel weniger darum, das objective Seyn zu erkennen, als vielmehr zu erklären, wie wir von demselben wissen können? Daher trotz aller Polemik gegen Berkeley, immer wieder ein Subjectivismus, der nicht sowol den Causalzusammenhang ein Naturgesetz seyn lässt, sondern unter Naturgesetzen nur die constante Art versteht, wie wir von Zeichen auf Bezeichnetes schliessen. Ein solches gegenständliches Bewusstseyn verdient nun erst den Namen von Wahrnehmung *(perception)*. Reid tadelt es, dass man bei Anwendung der Namen von Geistesthätigkeiten nicht

genau genug seye. Ihm enthält die Perception erstlich immer ein Urtheil über Existenz, zweitens bezieht sie sich auf äusserlich Gegenständliches, und nicht wie das Gefühl auf eigne Zustände, drittens ist der Gegenstand der Wahrnehmung etwas Gegenwärtiges, und nicht wie das Object des Gedächtnisses etwas Vergangenes. Darum beschränkt sich die Wahrnehmung auf die durch die Sinnen vermittelte Ueberzeugung äusserer Objecte. Von der Wahrnehmung ist nun die blosse Vorstellung unterschieden, welche Reid mit verschiedenen Worten bezeichnet, als *conceiving*, *imagining*, *apprehending*. Es ist darunter das zu verstehn was die Logiker reine Apprehension nennen, d. h. der Act des Geistes wo etwas vorgestellt wird, ohne dass von demselben etwas bejaht oder verneint wird, so dass der Act des Vorstellens kein Urtheil involvirt, eine Vorstellung als solche also weder wahr noch unwahr ist. Wenn *Hume* die Perceptionen und die blossen Vorstellungen als Ideen von verschiedner Stärke ansieht, so hat er den specifischen Unterschied zwischen beiden übersehen. Mit dem Worte Denken werden alle Thätigkeiten des Geistes bezeichnet. 3).

Nachdem zuerst die Ausdrücke erläutert sind, deren man sich in der Untersuchung bedienen muss, wird zur nähern Erforschung des gegenständlichen Bewusstseyns übergegangen. In diesem war die Empfindung mit der unmittelbaren Gewissheit der Existenz des Gegenständlichen verbunden gewesen. Die genaueren Untersuchungen welche, namentlich von

Berkeley, über das Sehen angestellt waren, hatten gezeigt, dass sehr Vieles was man zu sehen glaubt, nur erschlossen wird. Es lag daher der Gedanke nahe, das was Reid mit dem Worte *belief* bezeichnet, auf Schlussfolgerungen (*reasons*), wenn auch unbewusste, zu gründen. Dies will Reid nicht, und sucht darum die Unmittelbarkeit jenes gegenständlichen Wissens gegen Einwände zu schützen. Da alles Raisonnement sich auf feste Voraussetzungen gründet, so sind die ersten Principien alles Raisonnements nicht selbst erschlossen, sondern sie sind von Natur gesetzt, mit unserer ganzen Constitution verbunden. Wie diese Principien in uns gekommen sind, davon wissen wir nichts, genug sie sind da. Dass alle unsere Gedanken unser Selbst zum Subject haben, dass unsern Empfindungen ein Gegenständliches correspondirt, ist nicht durch Raisonnement erkannt, sondern diese Ueberzeugung ist ein natürliches Princip, sie ist ein Theil von uns. Wie und warum mit einer Empfindung unmittelbar die Ueberzeugung von der Existenz eines Gegenständlichen verbunden ist, was gar keine Analogie hat mit der Empfindung, das wissen wir nicht. Wenn wir sagen die letztere gibt die erstere, so soll dies Nichts erklären, sondern nur das Factum aussprechen, dass mit ihr jene Ueberzeugung stets verbunden ist. Die Principien nun, welche in unserer Natur liegen, und worauf alles unser Raisonnement beruht, ohne dass sie selbst auf ein Raisonnement sich gründeten, sind die Principien des gemeinen Menschenverstan-

des (*common sense*); was ihnen widerspricht, ist was man absurd nennt. Die wahre Philosophie widerspricht dem gemeinen Menschenverstande so wenig, dass sie vielmehr sich ganz auf denselben gründet. Der Erste, welcher bemerkte dass Kälte und Hitze die Form des Wassers verändern, wandte dieselben Principien und dieselbe Methode an, wie Newton als er seine grossen Entdeckungen machte. Beide hatten keine andern *regulae philosophandi* als den gemeinen Menschenverstand. Vor Zweierlei hat man nun sich zu hüten, wenn man die Principien des gemeinen Menschenverstandes darlegen will. Einmal davor, dass man nicht Vieles, was nur Meinung ist als ein solches Princip ansieht. Diese Gefahr wird indess am besten vermieden, wenn man was man als ein solches Princip ansieht, der Beurtheilung Aller Preis gibt, und wenn man andrerseits die Stimme des allgemeinen Menschenverstandes, wie sie sich namentlich in allen Sprachen laut macht ernstlich befragt. Wenn z. B. in allen Sprachen Substantiva und Adjectiva unterschieden werden, so ist dies ein Beweis, dass es allgemeine Ansicht ist, dass Accidenzien nichts vom Subject Unabhängiges sind u. s. w. Eine zweite Gefahr aber liegt darin, dass man dem Verlangen des Vereinfachens zu sehr nachgibt und dadurch wesentliche Principien übersieht. Die Furcht vor einer übereilten Reduction führt aber Reid dazu, eine ziemlich unsystematische Tafel ursprünglicher Principien aufzustellen, welche es erklärlich macht, dass nach ihm einige Anhänger die Zahl derselben,

um sich jede Demonstration zu ersparen, so mehrten, dass noch Kant sagen konnte, dass wer nichts Gescheutes vorzubringen habe, sich auf den gemeinen Menschenverstand berufe. Reid theilt die ursprünglichen Principien in solche ein, deren wir uns bei der Erkenntniss von zufälligen (factischen) Wahrheiten bedienen, und in solche die der Erkenntniss nothwendiger Wahrheiten zu Grunde liegen. Der ersteren führt er folgende zwölf an: 1. Ein Zustand dessen ich mir bewusst bin, existirt wirklich. 2. Alle meine Gedanken haben zu ihrem Subject mein Ich, mein Selbst oder meine Person, welches Subject von ihnen unterschieden ist. 3. Wessen ich mich erinnere, das war einmal wirklich. 4. So weit unsere Erinnerung zurück reicht, waren wir die eine mit sich identische Person. 5. Die Dinge die wir durch die Sinne wahrnehmen existiren wirklich und sind als was wir sie wahrnehmen. 6. Wir haben eine gewisse Macht über unsere Handlungen. 7. Die natürliche Fähigkeit, Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden täuscht nicht. 8. Unsere Nebenmenschen haben Leben und Intelligenz. 9. Gewisse Veränderungen am menschlichen Körper verrathen gewisse Gedanken und Stimmungen des Geistes, deren Zeichen sie sind. (Auf diesem Princip beruht die Mittheilung durch Sprache.) 10. Das Zeugniss und die Autorität andrer Menschen hat ein gewisses Gewicht. (Dieses Princip welches Reid auch als *principle of credulity* bezeichnet, ist ein ursprüngliches, und findet deswegen besonders bei Kindern Statt. Auf ihm be-

ruht es, dass überhaupt gelernt wird.) 11. Es lassen sich unter Umständen die Handlungen eines Menschen mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit voraussehn. 12. In den Phänomenen der Natur findet eine Uebereinstimmung Statt zwischen dem was früher war und dem, was noch itzt Statt findet. Auf diesem Princip beruht alle Naturerklärung und alle Naturphilosophie. (Die beiden letzten Principien werden dann auch wohl zusammen als das *inductive principle* bezeichnet. Sie sind es auf die sich jedes Experiment, so wie jede Erwartung irgend eines Erfolges beruhen.) Was die Principien betrifft, welche wir bei dem Erkennen nothwendiger Wahrheiten anwenden, so ist man hinsichtlich derselben viel mehr einig, als hinsichtlich der bisher betrachteten. Deshalb hat man hier nicht alle aufzuzählen, sondern nur ihre Classen anzugeben und etwa aus jeder Classe einige zu erwähnen. Am schicklichsten werden sie nach den Wissenschaften eingetheilt zu welchen sie gehören und da gibt es: 1. grammatische (wie, dass jeder Satz ein Verbum enthält); 2. logische (wie, dass jeder Satz wahr oder unwahr ist); 3. mathematische, die Allen bekannt sind; 4. Geschmacks-Principien; 5. moralische (dass man bloss verantwortlich ist für das, was in unsrer Gewalt steht), endlich 6. metaphysische Principien. Von diesen betrachtet Reid besonders drei, weil sie von Hume in Zweifel gezogen seyen. Das erste, welches er der Locke'schen und Hume'schen Bestreitung des Substanzbegriffes entgegenstellt, sagt

dass jede körperliche Qualität einer körperlichen, jeder Gedanke einer geistigen Substanz inhärire. Das zweite lehrt, dass Alles was beginnt zu existiren eine Ursache haben müsse. Das dritte endlich lässt, wo Zeichen von Verstand in der Wirkung sich zeigen, mit Sicherheit auf eine intelligente Ursache schliessen. An die aufgestellten Principien schliesst Reid, wie bei den meisten Capiteln seines Werks, eine Kritik der Ansichten Anderer in welcher er mit besonderer Anerkennung des *P. Buffier* erwähnt, der in seinem 1724 erschienenen *Traité des premières vérités, et de la source de nos jugemens* eine Tafel solcher ursprünglichen Principien, die den Inhalt des *sens commun* ausmachen, gegeben hatte. An diese Kritik schliesst sich eine Betrachtung über die Vorurtheile als die eigentlichen Gründe des Irrthums an, wo dass zu grosse Verlassen auf die Autorität Anderer, ein übereiltes Suchen von Analogien, eine übertriebene Sucht, Alles auf wenige Principien zurückzuführen, die Richtung unseres Nachdenkens auf Gegenstände die uns unbekannt bleiben müssen, die Neigung ein Extrem zu ergreifen um ein anderes zu vermeiden, endlich die Herrschaft der Neigungen und Leidenschaften als die allgemeinsten Quellen der Irrthümer, — mit einem Ausdruck Bacons als *idola tribus* — bezeichnet werden. Die Untersuchungen über die theoretischen Vermögen des Geistes schliessen endlich mit einer Untersuchung über den ästhetischen Geschmack, in welcher als die eigentlichen Requisite dafür, dass Etwas ästhetisches Wohlge-

fallen errege, die Neuheit, Erhabenheit und Schönheit bezeichnet werde. Namentlich bei der Erörterung der beiden letzten Begriffe, so wie bei der Einführung des Zweckbegriffes, treten uns Berührungspunkte mit dem entgegen, was Kant bei Gelegenheit der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft gesagt hat, eine Berührung die nicht auf gegenseitiger Notiz von einander beruht, sondern darauf, dass beiden die Leistungen früherer, namentlich englischer, Aesthetiker nicht unbekannt geblieben waren. 4).

An die Untersuchung über die theoretischen *(intellectual, speculative)* Vermögen schliesst sich nun bei Reid eine ganz analoge über die praktischen *(active)* Vermögen des Geistes oder den Willen. Nachdem er zuerst directe und relative Erkenntniss so von einander unterschieden hat, dass jene die Dinge in sich selbst, diese sie in ihren Erscheinungen betreffe, und nachdem die Behauptung ausgesprochen ist, dass wir von den activen Vermögen des Geistes nur eine Erkenntniss letzterer Art haben, bestimmt er den Begriff des praktischen Vermögens folgender Massen: Es ist die Eigenschaft eines Wesens, vermittelst derselben es, wenn es will, Etwas thun kann. Das unmittelbare Feld dieser Thätigkeit besteht ihm nun in der Fähigkeit, den Körper zu bewegen, und unsern Gedanken eine beliebige Richtung zu geben. Was wir sonst noch vermögen ist alles durch diese Fähigkeiten vermittelt. Zu den Willensthätigkeiten rechnet nun Reid auch diejenigen, welche

obgleich das Theoretische dabei nicht fehlt, und die deswegen von Vielen ganz zum theoretischen Gebiet gerechnet werden, doch wirklich in dem praktischen Vermögen ihren Grund haben, und hier betrachtet werden müssen, die Aufmerksamkeit, die Ueberlegung, und den Beschluss. Nachdem der Begriff des Willens im Allgemeinen fixirt ist, geht Reid an seine eigentliche Aufgabe, daran, die Principien alles Handelns aufzuzählen. (Dass von einer Construction *a priori* nicht die Rede ist, versteht sich bei diesem System von selbst.) Unter Principien des Handelns versteht er Alles, was uns zum Handeln reizt. Er bringt dann alle auf drei Classen zurück: Diejenigen Principien nämlich, welche nicht mit einem deutlichen Bewusstseyn, mit Ueberlegung u. s. w. begleitet sind, nennt er mechanische Principien des Handelns, und er führt dieselben auf den Instinct und die Gewohnheit zurück, die nicht hinsichtlich ihres Wesens, sondern nur in ihrem Ursprung verschieden sind, indem der Instinct durch die Natur gegeben, die Gewohnheit aber erworben ist; beide aber haben den Character des Unbewussten. Von ihnen sind nun unterschieden diejenigen Principien, welche Reid als animale bezeichnet, weil sie von einer Intention ausgehn, ohne auf einer vernünftigen Ueberlegung zu beruhn und die darum der Mensch mit den Thieren gemein hat. Hierher gehört erstlich der Trieb (*appetite*), oder die auf einem Gefühl des Unangenehmen beruhende vorübergehende Willensdetermination. Von dem Triebe ist das Verlangen (*desire*) unter-

schieden, das weder auf einem Gefühl des Unangenehmen beruht, noch auch so vorübergehend ist, wie der Trieb. Hier wird besonders das Verlangen nach Macht, Ehre und Kenntniss betrachtet. Endlich von beiden unterscheidet Reid die Neigung (*affection*) und zwar weniger ihrem Character nach, als vielmehr hinsichtlich ihres Objects, indem sich die Neigung nur auf Personen oder mindestens belebte Gegenstände beziehn soll. Die Neigung selbst wird theils als Zuneigung (*benevolent affection*), theils als Abneigung (*malevolent affection*) bezeichnet und auch die letztere, wenigstens in der Eifersucht und dem Verlangen nach Vergeltung (*resentment*) als eine natürliche bezeichnet. Zu den mechanischen und animalen Principien kommen dann drittens die rationalen hinzu, diejenigen nämlich, welche nicht nur Intention sondern auch Vernunft und Urtheil voraussetzen. Das aber sind die Zwecke unseres Handelns welchen wir, durch unsere Natur genöthigt, alle animalen Principien unterordnen müssen. Solcher Zwecke gibt es zwei, nämlich das zu erreichende Wohl (*our good on the whole*) und die zu verwirklichende Pflicht. Nachdem er den ersten Zweck des Handelns ins Auge gefasst, kommt Reid zu dem Resultat, dass es zwar ein rationales aber doch nicht das höchste Princip sey, dieses findet er in dem Begriff der Pflicht. Die Entscheidung darüber was Recht und Pflicht sey wird von ihm in einen moralischen Sinn, oder in das Gewissen gesetzt, dessen Stimme dieselbe Evidenz für Jeden habe, wie die Aussagen unserer Sinne.

Reid erklärt sich aber auf das aller Entschiedenste dagegen, dass ein Gefühl über Recht und Unrecht entscheide. Ein ganzes Capitel (das letzte) seines Werks ist dem Beweise gewidmet, dass die moralische Beurtheilung ein Urtheil enthalte, also etwas Objectives aussage, so dass es nicht subjective Gründe sind, welche uns bestimmen einer Handlung unsern Beifall zu geben, sondern die Wahrheit der durch den gemeinen Menschenverstand dictirten Principien. Die Berechtigung des Gewissens, zu bestimmen was Pflicht ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden, sie ist ein festes Axiom. Eben so beruft sich Reid bei seiner ausführlichen Untersuchung über Freiheit und Nothwendigkeit nur darauf, dass die eigne Ueberzeugung und der gesunde Menschenverstand den Menschen lehre, er sey frei. Anderer Beweise bedarf es für ihn nicht. Eben so ist es auch nur eine Analyse dessen, was der gemeine Menschenverstand sagt, was er sich vorsetzt indem er seine Tafel von moralischen Regeln aufstellt. Es sind folgende: 1. Die Handlungen der Menschen unterliegen einer moralischen Beurtheilung. 2. Nur was willkührliche Handlung ist, unterliegt ihr. 3. Was nothwendig ist, kann nicht gelobt noch getadelt werden. 4. Unterlassung der Pflicht ist Unrecht. 5. Wir müssen unsere Pflicht kennen lernen. 6. Wir müssen die erkannte Pflicht thun. An diese allgemeinen Principien werden dann einige mehr besondere angeschlossen, unter welchen das wichtigste ist, dass wir zu thun haben, was wir unter denselben Umständen für einen

Andern als Pflicht ansehn. Aus diesen und ähnlichen Principien lasse sich, sagt er, ein System der Moral mit Leichtigkeit entwickeln, wenn man nur gesunden Menschenverstand anwende. Den Schluss seines Werks machen einige naturrechtliche Untersuchungen, wo namentlich die Verbindlichkeit des Vertrages als eine Forderung des gesunden Menschenverstandes gegen *Hume* in Schutz genommen wird. ' 5).

2. Beattie [1]).

James Beattie, geboren am 5. Novbr 1735, in *Laurencekirk* in Schottland, zeigte schon auf der Schule ein hervorstechendes poetisches Talent, welches seinen Bruder, der bei dem früh Verwaisten Vaterstelle vertrat, bewog ihn studiren zu lassen. Er erhielt in seinem 14. Jahr durch eine poetische Preisaufgabe eine der besten Freistellen im *Mareschall-College* in *Aberdeen* und blieb daselbst bis zum 18. Jahr. Nachher ward er erst Schullehrer in *Fordoun*, dann Lehrer an der lateinischen Schule in *Aberdeen*. Poetische Arbeiten waren es die ihn zuerst bekannt machten, ein Band Gedichte der unter andern eine Uebersetzung der Eklogen Virgils enthielt, erschien in London im Jahr 1761. Als ihm die Professur der Philosophie in *Aberdeen* ertheilt ward, war er in diesem Felde so unbewandert,

---

1) *Account of the life and writings of James Beattie by Sir W. Forbes. Edinb.* 1806. — *Biographie universelle.*

dass er sich der Hefte seines Vorgängers zu seinen Vorträgen bedienen musste. Angestrengter Fleiss, der nähere Umgang mit ausgezeichneten Leuten, namentlich mit Reid, liessen ihn bald seinen Platz mit Ehren ausfüllen. Seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten zeigen, wie er von der Kunst zur Wissenschaft überging: sie sind ästhetischer Art [2]). Seine Untersuchungen über die Wahrheit [3]), welche, wie es öfter geschieht, mehr Aufsehn machten als das Werk Reids, in welchem diese Gedanken früher und besser ausgesprochen waren, mehrten seinen Ruf. Er gab die Beschäftigung mit der Poesie nicht auf; noch im Jahre 1771 erschien ein grösseres Gedicht, *the Minstrel*, von ihm, das grosses Aufsehn machte, und ihm die Gunst vieler ausgezeichneten Personen verschaffte. Im Jahre 1783 gab er vermischte Aufsätze [4]) heraus, so wie im Jahre 1786 ein Werk mehr theologischen Characters [5]). Seine Elemente der Moralphilosophie [6]) sind aus seinen akademischen Vorträgen entstanden. Auch hat er nach Addissons

---

2) *Essay on poetry and music etc. Edinb.* 1772. *8vo. On laughter and ludicrous composition.* 1764.

3) *On the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and Scepticism.* 1770.

Die drei vorstehenden Werke sind mit einem vierten: *On the utility of classical learning* unter dem allgemeinen Titel *Essays by James Beattie in Edinburgh* 1776 in 4° wieder herausgekommen.

4) *Dissertations moral and critical etc. London* 1783. 1 *Vol.* 4.

5) *Evidences of the christian religion. Lond.* 1786. 2 *Vol.* 12.

6) *Elements of moral science.* 1790. 93. 2 *Vol.* 8.

Tode die nachgelassenen Werke desselben herausgegeben. Nachdem Beattie, durch häusliche Leiden und Kränklichkeit geschwächt, sich von seinen Berufsgeschäften mittelst Annahme eines Substituten ganz zurückgezogen hatte, ist er am 8. Aug. 1803 gestorben.

Beattie bietet, mit *Reid* verglichen, wenig Originelles dar; die breite Ausführlichkeit, dabei der declamatorische oft eifernde Ton tragen auch nicht dazu bei, die Lectüre seiner Werke angenehmer zu machen. Es wird genügen, nur die Materien anzugeben, die er in denselben behandelt *). Wenden wir uns hier zuerst zu seinem direct gegen *Hume* gerichteten Werk über die Wahrheit, welches das für diesen Standpunkt characteristische Motto führt *Numquam aliud natura aliud sapientia dicit*, so spricht auch er es aus, dass die Hauptaufgabe der Philosophie, die Erkenntniss des eignen Geistes nur durch Beobachtung unserer selbst und Anderer erreicht werde *(Introd.)*. Darauf wird im ersten Theil das Criterium der Wahrheit gesucht. Er findet es (*Chapt. I. p.* 19.) in dem Satz: Wahr sey was unsere Natur uns zu glauben zwingt, unwahr das Gegentheil. Von den Wahrheiten erkennen wir einige durch Beweis, die durch sich selbst evidenten auf unmittelbare Weise durch den *common sense* (*ibid.*

---

*) Ich gebe dabei die Seitenzahlen nach der Quartausgabe *Edinburgh* 1776 an, wo unter dem allgemeinen Titel *Essays* diese und andere Abhandlungen sich finden.

p. 26.) dieser vernimmt die Wahrheit instinctartig (*ibid. p.* 26.). Dieser gemeine Menschenverstand ist daher der höchste Richter hinsichtlich der Wahrheit und ihm alles Raisonnement unterzuordnen (*ibid. p.* 31.). Er geht dann (*Chapt. II.*) dazu über, nachzuweisen, dass alles Wissen auf gewissen unbewiesenen Axiomen beruhe, so die mathematische, so auch die Sinnen-Erkenntniss, weil ihr Axiom ist, dass der Empfindung ein Gegenstand correspondire. Dasselbe gelte von dem was wir durch Erinnerung wissen, dasselbe von allem Raisonnement wo der Causalitätsbegriff angewandt werde, ein Begriff der nur ein unbeweisbares Princip des gesunden Menschenverstandes sey. Dasselbe geschehe wo wir mit Wahrscheinlichkeit, dasselbe endlich wo wir nach der Analogie etwas erwarten. Setzt man voraus, dass die Aussagen des *common sense* unrichtig seyen, so schliesst er dies Capitel, so gibt es kein Wissen, keine Wahrheit, keine Tugend (*p.* 91.). Der zweite Theil (*p.* 99—242.) welcher den ersten erläutern und durch die Praxis allen Verständigen plausibel machen soll, versucht zuerst ein Mittel anzugeben wodurch man die Principien des *common sense* von allgemein herrschenden Vorurtheilen unterscheiden könne. Er sieht dabei zuerst darauf hin, was man als Criterium dafür ansehe, dass einer Sinneswahrnehmung ein wirkliches Object entspreche? als solches findet er: Uebereinstimmung Aller — und macht davon die Anwendung auf seinen Gegenstand. Der dritte Theil sucht schliesslich (*p.* 243—346.) Einwände zu beseitigen und eine

Entschuldigung wegen des oft gereizten Tons in dem Werke zu geben. — Von grösserer Bedeutung eigentlich als das eben angeführte Werk, sind einige kleinere Aufsätze, welche unter dem Titel *Dissertations moral and critical* im Jahre 1783 in London erschienen. Dies gilt besonders von der Abhandlung *on memory and imagination.* Wie schon Reid darauf hingewiesen hatte, dass der Unterschied zwischen einer Erinnerung und einer Einbildung nicht nur ein gradueller sey, sondern jene das Bewusstseyn eines wirklich Gewesenen enthalte, so hebt auch *Beattie* dies hervor. Er geht dann aber in die Betrachtung des Gedächtnisses näher ein, indem er, an Aristoteles sich anschliessend, passives und actives Gedächtniss (*remembrance* und *recollection*) unterscheidet, und gute, namentlich praktische, Bemerkungen darüber gibt. Viel ausführlicher verbreitet er sich dann über die Einbildungskraft. Sie ist ihm eben sowol das Vermögen der reinen Apprehension, die auf Existenz und Nicht-Existenz gar keine Rücksicht nimmt, als auch das Vermögen Vorstellungen zu combiniren. Die Combination nun der Vorstellungen, die sogenannte Association der Ideen, welche den Haupt-Inhalt dieses Aufsatzes ausmacht, sucht Beattie auf gewisse Gesetze zurückzuführen, sagt aber selbst, dass dieselben nicht ausreichen. Zu den drei Verhältnissen welche schon Aristoteles als den Uebergang zu andern Vorstellungen vermittelnd angeführt hatte (Aehnlichkeit, Gegensatz, Nähe), fügt Beattie zwei hinzu, oder richtiger er unterscheidet in dem

dritten Verhältniss räumliche Nähe, Causalität und endlich Gewohnheit. — Die übrigen Arbeiten Beattie's sind theils anthropologisch-psychologischer Art, so seine Abhandlung über die Träume (*Of Dreaming* gleichfalls in den *Dissertations*), oder betreffen ästhetische Gegenstände (*On fable and romane, illustrations on sublimity.* Ebendaselbst. *On poetry and music as they affect the mind, on laughter and ludicrous composition* in seinen *Essay's*); endlich hat er auch eine allgemeine Grammatik unter dem Titel *The theory of language* geschrieben, die gleichfalls seinen *Dissertations* einverleibt, nachher öfter besonders erschienen ist.

Was oben von *Beattie* gesagt ward, gilt in einem weit höheren Grade von

3. **James Oswald,**

einem Schottischen Geistlichen, der eben wie *Beattie* mit Reid befreundet, mehr wie jener ihn in seinem Werke anerkennt, welches unter dem Titel *An appeal to common sense in behalf of religion* in Edinburgh in den Jahren 1768—72 in zwei Bänden erschien. Es geht bei ihm das stete sich Berufen auf den gemeinen Menschenverstand so weit, dass er es fast prahlend hervorhebt, dass er keine Definition von dem gebe, was er unter *common sense* verstehe; für die, die dies nicht wüssten, habe er nicht geschrieben (*Vol. II. Advertissement.*). Nur negative Bestimmungen gibt er von ihm, und müht sich deswegen ab, die Principien des *common sense* von den

common opinions zu unterscheiden. Es tritt bei ihm das Kennzeichen, welches die beiden Andern angegeben hatten, die allgemeine Zustimmung, mehr zurück; er will mehr die innere Beschaffenheit dieser Principien angeben, bewegt sich aber dabei in einem Cirkel, indem er sagt, der *common sense* sey der Inbegriff der *obvious truths* u. s. w. Er nennt daher auch den *common sense* sehr oft Vernunft, tadelt es aber als einen Hauptfehler der Neuern, dass sie Vernunft (*reason*) und Schliessen (*reasoning*) mit einander identificirt hätten. Vielmehr rede in den Principien des *common sense* die Vernunft ohne *reasoning*, auf eine unmittelbare Weise wie ein Instinct (*Vol. I. p.* 34. 77. 80.). Die eigentlichen Principien der Vernunft im Sinne des *common sense* zu finden, räth er eine Vergleichung mit den Thieren an (*ibid. p.* 103.). Das Resultat einer solchen werde seyn, dass unsere Vernunft mehr besitzt als nur Ideen der Sensation und Reflexion (*ibid. p.* 107.). Dieses Mehr sey eben das Vermögen, Wahrheit und Irrthum unmittelbar zu unterscheiden (*p.* 122.). Die ersten Principien des gesunden Menschenverstandes sind ziemlich dieselben, welche Reid gegeben hatte, nur noch unsystematischer erscheint hier Alles, weil der theologische Gesichtspunkt von dem das ganze Werk ausgegangen ist, hier noch complicirtere Ueberzeugungen zu primitiven Grundsätzen machen lässt.

Obgleich der Zeit nach viel später als Schriftsteller aufgetreten, und in dieser Hinsicht der nachkantischen Periode angehörig, ist ein Mann der

dennoch zu den eben erwähnten als der Vierte genannt werden muss, weil er ganz ihren Standpunkt einnimmt, und sich von spätern Ansichten nicht hat tangiren lassen. Es ist

4. **Stewart.**

Dugald Stewart wurde am 22. Novbr 1753 zu Edinburgh geboren und erhielt hier und in Glasgow seine wissenschaftliche Bildung. Schon im J. 1772 ward er Stellvertreter und 1785 Nachfolger seines Vaters, der Professor der Mathematik war. Nach *Fergusons* Abgang übernahm er die Professur der Moralphilosophie und las seit 1800 auch Staatsrecht. Später zog er sich auf ein Landgut nach *Kinneil-house* zurück, und starb, nachdem er schon 1822 einen Schlaganfall gehabt hatte, am 11. Juni 1828. Von seinen Schriften sind besonders zu merken: *Elements of the philosophy of the human mind* (*Edinb.* 1792. 2 *Vol.*). *Outlines of the moral philosophy* (*Edinb.* 1793.). *Philosophical essays* (*Edinb.* 1810—18.). Einige seiner Abhandlungen über Geschichte der Philosophie, für die Supplementbände der *Encyclopaedia Britannica* bestimmt, sind von *Buchon* ins Französische übersetzt und in Paris 1822—24 unter dem Titel: *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques depuis la renaissance des lettres* herausgekommen.

Dugald Stewart ist ohne Zweifel nächst Reid der Bedeutendste unter den Schottischen Psychologen. Als eine äussere Anerkenntniss dieses Verhältnisses

kann angeführt werden, dass wie Reid durch *Royer Collard*, so er durch *Jouffroy* und *Prevost* der französischen Nation bekannt gemacht wurde, und dass beide die Richtung der neuesten französischen Philosophie hervorbringen halfen, die unter dem Namen der eklektischen Schule sich geltend gemacht hat. *Stewart* schliesst sich mehr an Reid an, als Beattie und Oswald. (Als ein Zeichen ihrer innigen Verbindung erscheint der Umstand, dass Jeder dem Anderen sein Hauptwerk gewidmet hat.) Dies thut aber der Originalität seines Denkens nicht Abbruch, und seine Werke enthalten einen grösseren Gedankenreichthum als die ihrigen. Es wird hier genügen, die Punkte hervorzuheben, in welchen Stewart was Reid gesagt hatte, näher bestimmt, so wie die, in denen er von ihm abweicht. Das Erstere ist sogleich der Fall, wo er den Begriff des Bewusstseyns feststellt; eben so wie Reid, erklärt er dasselbe nur als die Wahrnehmung eigener Zustände. Er macht aber mit dieser Definition mehr Ernst, indem er — Aehnliches hatte schon Oswald gesagt — daraus folgert, dass die eigne Existenz darum eigentlich nicht mehr Gegenstand des *consciousness* sey, sondern sich auf das letztere nur gründe. Diese Unterscheidung lässt ihn daher in dem berühmten *Cogito ergo sum* des *Des Cartes*, welches namentlich in der Schule Reid's sehr verlacht ward, als ein Versuch die eigne Existenz zu demonstriren, mehr Wahrheit anerkennen als gewöhnlich geschieht. Das Verhältniss ist dies, dass sich an die Wahr-

nehmung eines gewissen Zustandes sogleich der Glaube an die eigne Existenz schliesst, als etwas was von dem Bewusstseyn unmittelbar gegeben *(suggested)* wird. Ganz darin mit Reid einverstanden, dass die philosophische Erkenntniss nicht der Art, sondern nur dem Grade nach von der gemeinen unterschieden sey, sucht auch Stewart die ersten Principien zu fixiren, worauf alle Erkenntniss sich gründet, die er bald die Fundamentalgesetze des menschlichen Glaubens, bald die ersten Elemente der Vernunft nennt, oder auch Principien des gemeinen Menschenverstandes. Den Ausdruck „Princip" aber findet Stewart deswegen bedenklich, weil man durch ihn leicht dazu verleitet wird, jene Wahrheiten für diejenigen Sätze zu halten, woraus alle Erkenntnisse abgeleitet werden können. Dies ist aber nicht der Fall. Sondern wie der Mathematiker mit den Axiomen, dass Jedes sich selbst gleich sey u. s. f. nicht weiter kommt, sondern durch die hinzukommenden Definitionen, so müssen zu jenen sogenannten Principien die Daten hinzukommen, um eine Erkenntniss zu Stande zu bringen. Mit andern Worten sie sind nicht die (positive) Quelle, sondern nur die (negative) *conditio sine qua non* für die richtige Erkenntniss, sie sind die Regeln welche die Vernunft stets befolgt, ja deren Complex das ausmacht, was wir Vernunft nennen. Ganz eben so wie Reid sieht auch Stewart die sinnliche Wahrnehmung als eine Hauptquelle unserer Erkenntniss an, unterscheidet eben wie Jener die (subjective) Empfindung von der

(objectiven) Perception, geht endlich ganz wie Jener die einzelnen Sinneswahrnehmungen durch. Hier sind es nun zwei Punkte in welchen er mit Bewusstseyn von Reid abweicht. Erstlich tadelt er es, dass derselbe sich erst durch Locke habe verleiten lassen unter dem Titel der primären Qualitäten solche Eigenschaften wie Härte, Weichheit u. s. w. mit ganz anderen wie Ausdehnung, Figur u. s. w. zusammenzustellen, dann durch Berkeley, was von der Härte gilt auch auf die Ausdehnung u. s. w. zu beziehn und darum in Irrthümer gefallen zu seyn. Vielmehr müsste wirklich unter den Eigenschaften der Dinge ein Unterschied angenommen werden, und hier schlägt er eine andere Bezeichnung vor; wenn man nämlich unter den primären Qualitäten solche verstehe, welche Ausdehnung und also Aeusserlichkeit voraussetzen, unter secundären nur die unbekannten Ursachen von uns bekannten Empfindungen, so ergeben sich uns drei verschiedene Eigenschaften der Körper: die mathematischen Affectionen der Materie, Ausdehnung und Figur, die primären Qualitäten, nämlich die durch den Tastsinn wahrgenommenen Modificationen der Undurchdringlichkeit, endlich die secundären Qualitäten, d. h. die Ursachen der andern Sinnesempfindungen. Diese Unterscheidung erscheint ihm deswegen besonders wichtig, weil nun die Räumlichkeit nicht wie eine, weil von dem Wesen der Materie wenigstens in Gedanken trennbare, bloss zufällige Qualität der Materie gefasst wird, sondern als ihr nothwendig oder ewig zukom-

mend. Dasselbe gelte auch von dem Begriff der Zeit. (Es geht übrigens aus seinem Werk deutlich hervor, dass die Einwände Kant's gegen die Objectivität des Raums und der Zeit diese Distinction machen liessen.) Ein Zweites, was er an Reid rügt ist dies, dass er zwar richtig behaupte, an die Empfindung schliesse sich unmittelbar der Glaube von einem Gegenstande an, als der Ursache jener Empfindung, dass er aber nicht erkläre wie wir dazu kommen diesen Gegenstand als für sich, unabhängig von unserer Empfindung zu denken. Mit andern Worten: Was bringt uns dazu von dem Gegenstande durch den wir doch nur itzt empfinden, zu glauben er habe schon früher existirt und werde fortexistiren, wenn unsere Empfindung auch aufgehört haben sollte? Dieser Glaube ist nun nach Stewart nur die Anwendung des zwölften (des inductiven) Princips, welches uns überhaupt und also auch in diesem Fall glauben macht, dass Aehnliches wie itzt, auch später seyn werde. (Stewart scheint sich auf diese Reduction etwas zu Gute zu thun und nennt sie eine mit Reid's Lehre verträgliche Verallgemeinerung, durch welche man deutlicher, und ohne ein neues Axiom zu Hülfe zu rufen, einen so schwierigen Punkt erledige.) Wie Reid geht Stewart von den Sinnes-Empfindungen zum Gedächtniss über. Wie Jenem ist auch ihm das Gedächtniss Besitz eines objectiv Gewussten, wie dort so auch hier lässt nur das Gedächtniss uns als mit uns selbst identische Person uns wissen u. s. w. Der Uebergang von dem Gedächtniss zur Vorstellung zeigt wieder, wie

Stewart eine genauere Zergliederung der Geistesfunctionen vornimmt. Bei Reid, und eben so bei Beattie, waren die Begriffe Vorstellung *(conceiving)* und Einbildungskraft *(imagining, fancy)* nicht von einander gesondert, diese Sonderung nimmt nun Stewart vor. Nach ihm besteht die Vorstellung (*conception*) darin, dass wir den Gegenstand unserer Anschauung aus seiner Zeit und seinem Raum herausheben, — daher sagt er, dass die Vorstellung keine Zeit involvire wie die Erinnerung —, oder auch, dass wir uns einen Begriff davon machen, so dass aber das Combiniren zu neuen Vorstellungen davon ausgeschlossen ist. Vermittelst der Abstraction ist der Geist fähig einzelne Momente einer Vorstellung für sich festzuhalten. Sie ist es zugleich, wodurch wir das Einzelne, denn nur solches gibt uns die Perception, in Classen bringen und verallgemeinern. Sie ist es, welche allein eine Bezeichnung mit Worten möglich macht. Werden die durch Abstraction gesonderten Momente durch die Thätigkeit des Geistes wieder mit einander beliebig verbunden so entsteht das was Stewart Einbildungskraft (*imagination*) nennt. Sie setzt daher die Abstraction voraus, und ist productiv, poetisch, schöpferisch. Der Unterschied, den er zwischen Einbildungskraft *(imagination)* und Phantasie *(fancy)* macht, bezieht sich darauf, dass jene mehr bewusst schafft, diese mehr unbewusst combinirt. Verwandt mit der Thätigkeit der Einbildungskraft, aber, weil unwillkührlich, nicht mit ihr zu verwechseln sondern der

Phantasie näher zu stellen, ist die Association der Vorstellungen (Ideen). Wie in der ganzen Schule, so nimmt auch bei Stewart die Untersuchung über die Association der Ideen eine sehr wichtige Stelle ein. Aber auch hier weicht er von seinen Vorgängern ab, namentlich durch seinen Gegensatz gegen Berkeley und Hume dazu bestimmt. Hatten nämlich diese beiden alle objectiven Verhältnisse in Gesetze der Ideenassociationen verwandelt, so unterscheidet Stewart die Fälle wo wir mit Nothwendigkeit von einer Vorstellung zur andern übergehn (z. B. vom Gedanken der Wirkung zu der der Ursache), von solchen in welchen dieser Uebergang nur zufällig ist. Die letztern werden deswegen als *casual* bezeichnet. Diese Unterscheidung wird dadurch wichtig, dass nun Causalität, Zweckbegriff, u. dgl. nicht mehr in eine Reihe gestellt werden mit Gleichzeitigkeit, Aehnlichkeit u. s. w. Hatte ferner Reid Neigung gehabt, die Ideenassociationen auf die Gewohnheit zu basiren, so erklärt sich Stewart dagegen. Ihm ist es ein Gesetz der Natur, dass wir unter gewissen Verhältnissen Vorstellungen mit einander associiren; ja er geht so weit, dass er sagt, der ganze Begriff der Gewohnheit, der mechanischen Uebung u. s. w. möchte eigentlich auf das Gesetz der Association sich gründen. Uebrigens ist auch bei Stewart die Association der Vorstellungen das, worauf sich der Geschmack, der Begriff des Schönen u. s. w. gründet. Sehr ausführlich sind seine Untersuchungen darüber, wie die Gewohnheit, gewisse

Vorstellungen zu associiren, zu theoretischen Irrthümern, praktischen Folgerungen u. s. w. führt.

Was dann weiter die Analyse des praktischen Geistes betrifft, so weicht darin Stewart noch viel weniger von Reid ab, als in dem bisher Gesagten — man wird es keine wesentliche Abweichung nennen, wenn er unter den natürlichen Abneigungen nur die Neigung zur Vergeltung anführt u. dgl. — Die Begriffe Trieb, Verlangen, Neigung u. s. w. definirt er ganz wie Reid, zeigt eben so wie dieser, dass der moralischen Beurtheilung nicht nur ein Gefühl des Wohlgefallens, sondern auch ein Urtheil zu Grunde liege, betrachtet eben wie Reid, dass die Verbindlichkeit der Pflicht eine ursprüngliche ist, und verbindet damit eine Kritik anderer (der in Band II. Abth. 1. behandelten) Moralisten. Indem sein System der Moral alle Pflichten auf die gegen Gott, gegen unsern Nächsten und gegen uns selbst zurück führt, wird er genöthigt die Beweise für die Existenz Gottes zu betrachten. Diesen Beweis findet er nun in dem zweiten und dritten metaphysischen Princip, welches Reid aufgestellt hatte, in den Axiomen nämlich, dass jedes Ding (also auch die Welt) eine Ursache haben müsse, und dass das Vorkommen einer Verbindung von Mitteln, die zu einem Zweck führen, auf eine Intelligenz schliessen lässt, welche jenen Zweck erreichen will. Namentlich bei dem letzten Punkt sucht er zu zeigen, dass das Erforschen der Zwecke auch in der Naturbetrachtung mit dem gesunden Menschenverstande nicht streite. —

Das Resultat ist, dass der *common sense* das Daseyn einer Gottheit lehre und die Pflicht ihr zu dienen. Die Pflichten gegen den Nächsten (*Outl. p.* 242—271.) werden auf die drei des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit zurückgeführt. Zu allen dreien verpflichtet uns unsere Natur. Stewart weist, wie schon früher Reid, darauf hin, dass das *principle of veracity*, welches sich in allen Menschen findet ein Correlat sey zu dem *principle of credulity.* Endlich die Pflichten gegen uns selbst betreffend (*p.* 272—314.), so wird hier der Begriff der Glückseligkeit erörtert, und gegen Hutcheson gezeigt, dass das Suchen der eignen Glückseligkeit durchaus nicht ohne moralischen Werth, sondern vielmehr Pflicht sey. Auch hier soll übrigens der moralische Sinn oder das Gewissen allendlich über Recht und Unrecht entscheiden. —

§. 27.

Uebergang zur deutschen Aufklärung.

Nach der bisherigen Entwicklung der Wissenschaft bedarf es, um die eingeschlagene Richtung bis an ihr Ziel durchzuführen, keiner neuen schulmässigen Bearbeitung derselben. Die darum eine solche versuchen, indem sie gegen das herrschende System auftreten, bringen es, auch wenn ihnen bedeutender Scharf-

sinn zu Gebote steht, weder zu einem System noch auch zu einer nachhaltigen Wirkung. Anders verhält sichs mit denen, welche, indem sie die Resultate der Philosophie in das allgemeine Bewusstseyn einführen, einem Bedürfniss der Zeit entsprechen und Väter der deutschen Bildung werden. Sie sind, als solche, der Mehrzahl nach nicht Philosophen von Fach, ja, nach dem Maassstabe strenger Wissenschaft, nicht einmal consequente Denker. Dennoch wirken sie mehr als jene. — Dem Begriff der Bildung gemäss hat eigentliches Interesse nur das betrachtende Subject. Seine Zustände zu beobachten, und ihm als diesem Einzelnen die Absolutheit (Ewigkeit) zu sichern wird hier die Hauptaufgabe. Alle Objectivität kommt nur in Betracht sofern sie auf das Subject bezogen ist, und so wird anstatt der Wahrheit die Gewissheit, anstatt der objectiven Beschaffenheit der Dinge die Nützlichkeit derselben die Weltweisen oder die Aufgeklärten beschäftigen.

1. Nach dem, was oben *p.* 222. als Aufgabe für diese Richtung ausgesprochen, und was dann weiter dargestellt worden ist, als von Wolff und seiner Schule, von Rousseau und den Schotten geleistet, erhellt von selbst, dass in materieller Hinsicht die idealistische Richtung in der Philosophie der äussersten Grenze ihrer Entwicklung nahe genug gekommen ist. Um diese zu erreichen bedarf es daher nicht einer ganz neuen Weltanschauung, sondern nur dessen, dass was an mehrern Punkten gewonnen ward, zusammengefasst werde. Ist aber nur eine neue Weltanschauung im Stande ein wirkliches System zu schaffen und zu einer neuen Schule einen Impuls zu geben, so wird, wo in dieser Zeit der Versuch dazu gemacht werden sollte, er als unzeitiger verunglücken; da ferner nur dies einer Philosophie wahrhaften Anklang verschafft, dass sie an der Zeit ist, so wird ein solcher Versuch nur vorübergehend seyn und ohne wirklichen Einfluss auf die Entwicklung der Philosophie bleiben. Dergleichen Versuche werden nun in der Zeit wo die Wolff'sche Philosophie auftritt oder schon culminirt wirklich gemacht, indem einzelne Männer gegen dieselbe auftreten. Allein bei allem Scharfsinn den sie dabei aufbieten, bringen sie es doch nur zu einem

eklektischen, (d. h. gar keinem) System, indem sie theils ältere, schon widerlegte, Ansichten wieder erneuern, theils solche geltend machen, die wirkliche Schwächen an dem bekämpften System aufweisen. Dadurch verschaffen sie zwar für den Augenblick sich Anhang, aber eben weil dies heterogene Elemente sind, kann ihr Ansehn nicht lange dauern, und ihr Einfluss hat am Ende theils dazu gedient, dass das angegriffene System sich nicht unbesorgter Sicherheit hingab, sondern was sich an Gründen auffinden lässt zu seiner Vertheidigung aufbot, theils, wo sie es wirklich erschüttert haben, haben sie nicht für sich gearbeitet, sondern für eine Nachwelt die, indem sie aus den Trümmern des letzten Systems eine neue Welt baut, derer vergisst die es zertrümmern halfen. Dies ist die Bedeutung der

Gegner der Wolff'schen Philosophie.

Man kann alle die, welche in dieser Zeit mit schulmässigen Waffen die Wolff'sche Philosophie zu bestreiten suchen, mit dem Namen der Eklektiker bezeichnen; haben sich doch die Bedeutendsten derselben selbst so genannt. Der Jenaische Theolog *Buddeus*, den man gewöhnlich hier anzuführen pflegt, ist in philosophischer Hinsicht von keinem

Belang, und für die Philosophie eigentlich nur dadurch wichtig geworden, dass **Brucker**, seit dem es eigentlich erst Darstellungen der Geschichte der Philosophie gibt, sein Schüler gewesen und durch ihn und Thomasius zu seinem Unternehmen angeregt ist. Bedeutender ist allerdings *Jean Pierre de Crousaz*, Professor der Philosophie und Mathematik in Lausanne, nachher in *Gröningen*, zuletzt Schwedischer Legationsrath und Gouverneur des Prinzen Friedrich von Hessen Cassel, welcher theils in polemischen theils in dogmatischen Schriften seine Lehre vorgetragen hat. Die erstern sind gegen die Wolff'sche Philosophie und gegen den Skepticismus gerichtet. Hieher gehören daher *Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff. Genève* 1744. 8., und sein: *Examen du Pyrrhonisme à la Haye* 1733. Fol., eine Schrift in der er auch die Charactere der Skeptiker, namentlich *Bayle's* verdächtigt. Ganz ohne entschieden hervortretende Tendenz ist seine Schrift: *La logique ou système des réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et à l'étendue de nos connaissances. Amst.* 1712. 8. *(III. Ed. Amst.* 1725. *IV. Vol.* 8.). Dieses Werk enthält die Logik und Psychologie ganz mit einander verschmolzen, ja den grössten Theil (den ersten) füllen rein psychologische Untersuchungen über das Entstehen der Vorstellungen, ihre Deutlichkeit u. s. w. In seinen Demonstrationen beruft er sich sehr oft auf unser Gefühl oder auch auf den gemeinen Menschenverstand. Aesthetischen Inhalts ist seine Schrift

Traité du Beau. Amst. 1712. (*II. Ed.* 1724.), praktischen: *Traité de l'éducation des enfans à la Haye* 1722. Mehr in das Metaphysische geht: *De mente humana etc. Groning.* 1726. 4., eine Dissertation die später weiter auseinander gesetzt worden ist, in der Schrift: *De l'esprit humain. Basel.* 1741. 8., einem Werk worin er sehr gegen die prästabilirte Harmonie, und ihre Vertheidiger Wolff und Bilfinger mehr declamirt als beweist. Er nimmt einen wirklichen *influxus* an, indem er aber auf die Einfachheit der Seele hält, dabei ausdrücklich hervorhebt, beide könnten sich nicht berühren, dann wieder durch Bilder im Gehirn die Vorstellungen bedingt seyn lässt u. s. w., verwickelt er sich durch das Verschmelzen von Behauptungen die ganz verschiedenen Ursprungs sind, in Widersprüche. Am meisten hat *Crousaz* dadurch gewirkt, dass, indem er französisch schrieb und diese Gegenstände mit einer gewissen Eleganz bearbeitete, dieselben auch im grössern gebildeten Kreise ein Interesse erhielten, wie er denn auch selbst die Absicht ausspricht, die Gegenstände der Logik geniessbarer und interessanter zu machen.

Ohne allen Vergleich wichtiger ist nun für die Philosophie der Anstoss geworden, welchen

Andreas Rüdiger

Vielen seiner Zeitgenossen gegeben hat. Dieser merkwürdige Mann, der, 1673 zu Rochlitz geboren, in Halle, besonders von Chr. Thomasius unterstützt, Theologie studirte, dann im J. 1697 in Leipzig zum

juristischen Studium überging, endlich auch dieses verliess und abwechselnd in Halle und Leipzig als praktischer Arzt und Professor der Philosophie mit grossem Beifall wirkte, bis ihn Kränklichkeit nöthigte, die letzten Jahre (er starb 1731) nur als Schriftsteller zu arbeiten, zeigt in seinen wissenschaftlichen Sachen dieselbe Unruhe, wie in seinem Leben. Jede neue Auflage eines Werks gibt beinah ein neues Lehrgebäude. Dieses gilt besonders von dem Werk [1]), in welchem er sein ganzes System im Grundriss niedergelegt hat, das in verschiedenen Auflagen sogar verschiedene Titel erhalten hat. Die Art, wie er das ganze Gebiet des Wissens eintheilt ist diese: Da die Philosophie, als Erkenntniss der Wahrheit, theils die Natur betrachtet, theils ihren Schöpfer, den letztern aber um sowol seine Gesetze als auch seine Absichten kennen zu lernen, so zerfällt sie in drei Theile, der erste, der es mit der Betrachtung der Wahrheit zu thun hat, wird von ihm *Sapientia* überschrieben. Der Gegenstand derselben ist die grosse und die kleine Welt, so dass hierher die Physik und Logik fallen. Der zweite Theil, welcher die Gerechtigkeit *(justitia)* betrifft, welche Gott von uns fordert ist theils die Lehre von seinem Wesen, d. h. Metaphysik, oder von unsern Verbindlichkeiten, d. h. Naturrecht. Endlich der dritte

1) *Philosophia synthetica etc. methodo mathematicae aemula comprehensa etc. Lips.* 1707. 8. Später: *Institutiones eruditionis.* 1711. 8. *Ed. emend.* 1717.

Theil lehrt uns wie wir den göttlichen Absichten gemäss handeln und das Gute vor dem Bösen erwählen sollen, und ist Ethik. (§. 1—7.) In seiner Logik ist ein Hauptpunkt, auf den er besonders oft zurückkommt, und der auch den Haupt-Inhalt eines besondern Werks [2]) ausmacht, der Unterschied zwischen der mathematischen und philosophischen Erkenntniss. Diesen Unterschied fixirt er so, dass die Mathematik es mit blossen Möglichkeiten zu thun habe, dagegen die Philosophie mit dem Wirklichen. Darum tadelt er den *Des Cartes* sehr streng gerade darüber, was dieser sich zum Ruhm angerechnet hatte, dass seine Principien so (allgemein) seyen, dass daraus auch wohl eine andere als die wirkliche Welt abgeleitet werden könne. Darum legt er ein so grosses Gewicht auf die Behauptung, die auch der Gegenstand seiner ersten Arbeit [3]) ist, dass die philosophische Erkenntniss immer mit auf Erfahrung und Empfindung sich basiren müsse, und dass darum die letztere das eigentliche Criterium der Wahrheit bilde (*Phil. synth. p.* 11.). Wer dies verkennt, der wird in mannigfaltige Irrthümer fallen indem er, wie die Mathematik mit Recht, so er mit Unrecht, auch in der Philosophie ohne auf Empfindung und Wahrnehmung sich zu stützen rein aus Vernunftaxiomen Alles ableiten will (*Phys. p.* 14.). Darum

---

2) *De sensu veri et falsi. Libb. IV. Hal.* 1709. 8. *Ed. II. Lips.* 1722. 4.

3) *Disp. de eo quod omnes ideae oriantur a sensione. Lips.* 1704.

ist metaphysische, wirkliche, Wahrheit nur wo Uebereinstimmung eines Gedankens mit einer Empfindung Statt findet, dagegen logische Wahrheit wo zwei Ideen übereinstimmen (*Phil. synth. p.* 32.). Die Philosophie hat es mit Wahrheiten der erstern Art zu thun, daher nicht mit dem nur Denkbaren. Hiermit hängt nun zusammen, dass wenn man die Philosophie mit der Mathematik identificirt, man ganz darauf verzichtet, auch das Wahrscheinliche zu betrachten, damit aber auch eigentlich auf alle Physik, die grossentheils nur solches enthält (*Ibid. p.* 19. 29.). Mit dem Begriff der Wahrscheinlichkeit hat sich daher Rüdiger in seiner Logik sehr viel beschäftigt. Als allgemeines Criterium derselben gibt er die Uebereinstimmung der Sinnes-Empfindungen an (*Phil. synth. p.* 66.), und hebt immer hervor, dass sie von der blossen Möglichkeit unterschieden werden müsse; übrigens gibt er dann noch eine ausführliche Erörterung über die historische, hermeneutische u. a. Wahrscheinlichkeit. Mit der Verwechslung der mathematischen und philosophischen Methode soll es dann auch zusammenhängen, dass die Philosophie meistens nach (noch dazu falscher) analytischer Methode abgehandelt worden sey, während die synthetische Methode vorzuziehn sey. — Origineller tritt Rüdiger auf in dem zweiten Abschnitt des ersten Theils der Philosophie, der Physik. Er hat derselben ein besonderes sehr ausführliches Werk [4]) ge-

---

4) *Physica divina, recta via eademque inter superstitionem et*

widmet, die er deswegen als „göttliche Physik“ bezeichnet, weil nach seiner Ansicht die herrschende mechanische Physik zum Atheismus führen könne, ja müsse. Er gibt darin bei jedem Abschnitt eine Kritik der Peripatetischen, Gassendischen und Cartesianischen Ansicht, dann seine eigne, endlich einen Nachweis wie diese dem Aberglauben und dem Atheismus entgegentrete und welchen praktischen Nutzen sie für die Medicin habe. Das Wichtigste aus diesem zum Theil sehr seltsamen Buche ist Folgendes: Das erste Princip aller natürlichen Dinge ist die von Gott geschaffene Materie (*materia prima*), deren Wesen in der Ausdehnung besteht (*p.* 97.). Ausser Gott ist Alles ausgedehnt oder materiell (*p.* 86.). Einige der materiellen Dinge sind körperlich, die andern sind Geister. Bei jenen erstern kommt zu der Ausdehnung noch die Elasticität hinzu, d. h. es vereinigt sich in ihm ein contractives und ein expansives Princip, die im Körper ein Gleichgewicht bilden (*Phil. synth. p.* 93.); er bezeichnet diese beiden Principien wohl auch als expandirende und contractive Bewegungen oder auch als solche Kräfte (*Phys. div. p.* 119.). Da diese beiden Bewegungen sich entgegengesetzt sind, so folgt daraus, dass sie verschiedene Substanzen zu ihrer Ursache haben, und dass jeder Körper aus zwei verschiedenen Substanzen besteht, da ferner eine feine Materie aus der Sonne

---

atheismum media ad utramque hominis felicitatem ducens. Francof. ad Moen. 1716. 4.

ausstrahlt, welche, da das Licht an allen Punkten nach allen Richtungen ausstrahlt, sich expandirende Materie ist, so schliesst er, dass das expandirende Princip aller Körper dieses selbe oder ein ähnliches sey, und nennt es Aether, dagegen das andere contractive nennt er Luft; weil diese Alles zusammendrückt. So ergeben sich also drei Principien Aether, Luft und Geist, alle drei gleich unsichtbar, obgleich jene beiden die Elemente alles Körperlichen sind (*p.* 118—120.). (Die Atome jeder derselben denkt er sich die einen als strahlend oder sternförmig, die andern als Kugeln.) Die verschiedenen Verbindungen beider ergeben nun zuerst das Feuer in dem die Aethertheile, die Erde in der die Lufttheile vorwiegen. Zur Ableitung der weitern Combinationen werden dann noch „edlere und unedlere" Aether- und Lufttheilchen unterschieden (*p.* 127.). — Die ganze Structur eines organischen Körpers weist auf einen innern Zweck in demselben, d. h. auf einen Geist, da nur was einen Zweck kennt einen Zweck suchen kann. Daher ist in Pflanzen, Thieren, Menschen Geist enthalten, nur dass der menschliche Geist nicht wie die Geister jener von einem Zweck, sondern auch von seinem Wissen des Zwecks weiss (*p.* 160. 161.). Der Geist indem er nur Ideen empfängt und verwirklicht ist Seele oder Archeus eines Körpers, sofern er aber Ideen selbst hervorbringt ist er Verstand *(mens)*; oder wie sich Rüdiger ausdrückt, er besteht aus beiden (*p.* 165.). Jene geht mit dem Körper unter; sie ist es welche

den Körper formt. (Obgleich Rüdiger erklärt er lasse es unentschieden ob es eine Weltseele gebe, so entfällt ihm doch einmal die Aeusserung, dass mit der Erzeugung der Körper an der Weltseele Theil zu nehmen anfange.) Hinsichtlich seiner praktischen Philosophie ist nur zu erwähnen, dass er alle Pflichten aus dem Gehorsam gegen Gott abzuleiten sucht, und dass daher dem System derselben die natürliche Theologie (Metaphysik) vorausgeschickt ist. Obgleich er selbst die grosse Bedeutung getadelt hatte, die man der Ontologie beilege, so hat er sich doch nicht enthalten können eine Menge ontologischer Bestimmungen mit hineinzunehmen. Uebrigens hat Rüdiger noch gegen Ende seines Lebens versucht, seiner Lehre wieder eine andere Gestalt zu geben, in einer Schrift [5]), welche mehr als die andern auf Wolff Rücksicht nimmt.

Vielleicht war es die rastlose Mühe, die er im steten Umarbeiten zeigte, die ihn mit zu einem so glücklichen Lehrer machte, wenigstens haben sehr Viele dankbar erkannt von ihm die erste wissenschaftliche Anregung empfangen zu haben. Es sind hier zu nennen Aug. Fr. Müller, Professor des Aristotelischen Organon zu Leipzig, Adolph Friedr. Hoffmann zu Halle. Keiner aber hat mehr Ruhm erworben als ein Mann der nicht mehr durch Rüdigers, sondern durch Hoffmanns Vorträge mit der Lehre des erstern bekannt, und für sie gewonnen wurde, nämlich

---

5) *Philosophia pragmatica. Lips.* 1723.

Crusius.

Christian August Crusius, 1712 zu *Leune* bei *Merseburg* geboren, 1776 als erster Professor und Senior der Theologischen Facultät zu Leipzig und Canonicus zu Meissen gestorben, hat als Verfasser einer grossen Anzahl theologischer und philosophischer *) Werke, meist in deutscher Sprache, ein grosses Publicum gefunden.

Zu dem, freilich vorübergehenden, Ruhm welchen Crusius durch seine Philosophie erwarb, trug ausserdem, dass von vielen Seiten Alles willkommen geheissen ward, was einen Schutz gegen das Wolff'-sche System versprach, noch ein anderer Umstand bei, der uns eben berechtigt, ihn als einen von denen zu bezeichnen, der als Repräsentant der Aufklärung, d. h. der Popularphilosophie dasteht. Es war dies das Bestreben, seine Philosophie mit den allgemein herrschenden Vorstellungen, mochten sie nun religiöse, mochten sie andere seyn, in Einklang zu setzen. Darum seine ausdrückliche Erklärung (Metaph. Vorr.

---

*) *Diss. de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus.* 1740. *Diss. philosophica de appetitibus insitis voluntatis humanae.* 1742.

Diss. philosophica de usu et limitibus principii determinantis, vulgo sufficientis. 1743. Alle drei nachher in *Opusc. philosophico-theologic. Lps.* 1750.

Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten u. s. w. (*Metaphysica*). Lpz. 1745. 2te Aufl. 1753.

Anweisung, vernünftig zu leben (Prakt. Philosophie). Lpz. 1744. 2te Aufl. 1751.

Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss (Logik). Lpz. 1747. 2te Aufl. 1762.

zur 2ten Aufl.), dass er eine Philosophie geben wolle die eben so dem „*sensui communi* wie der christlichen Religion" zugethan sey. Darum spricht er es entschieden aus, dass die gelehrte Erkenntniss von der gewöhnlichen nur quantitativ verschieden sey, (Log. §. 22.) „*logice* besser, welches geschieht wenn sie gründlich und scharfsinnig ist". Eben so sagt er (ebendas. §. 33.): „Aus der göttlichen Offenbarung und der wahren Philosophie zusammen genommen, wenn man sie verbindet und gegen einander hält, entstehet die edelste und bestimmtere Erkenntniss von der Welt" u. s. f. — Je mehr es darum Crusius bei allen Punkten Ernst ist, seine Uebereinstimmung mit dem System der damaligen Orthodoxie in Einklang zu bringen, um so mehr muss ihn natürlich ein System anwidern, wie das Wolff'sche, dessen Character ein abstracter Rationalismus war (s. *p.* 278.). Daher stellt sich Crusius sogleich in Gegensatz gegen dasselbe, indem er, nachdem die Philosophie definirt war (Log. §. 1.) als „Inbegriff derjenigen Erkenntniss, welche mit solchen Vernunftwahrheiten zu thun hat, deren Object beständig fortdauert", nun die eigentliche Philosophie von der Mathematik aufs strengste sondert, und als hauptsächlichen Unterschied dies angibt (Log. §. 579.), dass die mathematische Methode „die Definitionen nicht erweist, sondern als möglich postulirt, und allenfalls ihre Möglichkeit vertheidigt. Diese hypothetische Realität (blosse Möglichkeit) sey die Realität, die sie (die Mathematik) suche". Weil

darum (Log. §. 10.) „die Betrachtung der wirkenden Ursachen in der Mathematik nicht erwogen wird, gehet sie allezeit den Weg der Demonstration, und hat nirgends ein anderes Principium als den blossen Satz vom Widerspruch nöthig". Alle diese Bestimmungen, welche Crusius hinsichtlich der Philosophie leugnet, hatte Wolff, der die Philosophie als Wissenschaft des Möglichen als solchen nahm, hinsichtlich derselben angenommen. Nach Crusius betrachtet die Philosophie nur das Wirkliche, und muss eben deswegen, wie sich der mathematischen Methode enthalten so auch, auf mathematische Evidenz verzichtend, oft mit der Wahrscheinlichkeit sich begnügen. — Was die Eintheilung des ganzen Systems betrifft, so weicht er darin, obgleich er oft eine andere Terminologie braucht (überhaupt ist es eine Liebhaberei bei ihm sich künstlicher *termini* zu bedienen), wenig von Wolff ab. Das ganze erste Capitel seiner Logik ist diesem Gegenstande gewidmet. Er geht hier (§. 11.) von dem Gegensatz aus, nach welchem einige Objecte unserer Erkenntniss nothwendig, andere zufällig sind. Zugleich nimmt er den Gegensatz des Theoretischen und Praktischen eben so empirisch auf. Wenn sich nun daraus vier Theile der Philosophie ergeben würden, so zieht es doch Crusius vor, drei derselben zu verschmelzen, und wie er selbst sagt, „der Bequemlichkeit wegen die zwei Hapttheile so zu bestimmen, dass der erste von den nothwendigen theoretischen Wahrheiten, der andere aber von denjenigen handelt, welche entweder zufällig oder doch

praktisch sind. Jener wird die **Metaphysik** genannt, und dieser kann die **Disciplinarphilosophie** heissen". (Wenn nun in dieser letztern die Logik und die praktische Philosophie unterschieden werden, so ist dies derselbe Gedanke wie bei Wolff, dass die Logik für die Erkenntniss sey, was die Ethik für den Willen. Ganz unsystematisch ist es, hierher auch die **Physik** zu ziehn. Es geschieht **nur** weil sie, als mit zufälligen Wahrheiten beschäftigt, **nicht** zur Metaphysik gehört, und Crusius eine Dichotomie beibehalten wollte).

Die Metaphysik bei Crusius bietet auf den ersten Anblick keine wesentlichen Differenzen von der Wolff'schen dar, indem sie dieselben vier Theile (nur in einer andern Reihenfolge, indem auf die Ontologie die natürliche Theologie folgt) vorträgt, und nur die empirische Psychologie unter dem Namen Noologie ganz der Logik vindicirt. Bei näherer Betrachtung tritt aber der Hauptunterschied gerade in der Ontologie hervor, und zwar bei den Principien der Wahrheit und Gewissheit. Der Punkt nämlich, welchen er zum einzigen Gegenstand einer seiner ersten Schriften gemacht hatte *(De limitibus principii rationis sufficientis)*, wird auch in seiner Metaphysik sehr ausführlich erörtert. Er bestreitet nämlich den Satz des zureichenden Grundes, wie ihn Leibnitz und Wolff gefasst hatten. Er tadelt an diesem Satz zuerst die Zweideutigkeit, welche in der Wahl des Namens liege. Unter *ratio* könne man, nach der Definition, dass sie sey woraus man

erkenne **warum** etwas sey, eben so gut die *causa efficiens* oder den Realgrund, als auch die *ratio cognoscendi* oder den Idealgrund, endlich sogar den Zweck verstehn (*De limit.* §. 16.), und die Ausflucht, dass man hier eben Alles dies zumal verstehen solle, oder dass hier *ratio* genommen sey als **der** Grund dessen verschiedene Arten der Realgrund und Idealgrund seyen, lässt er nicht gelten, weil dies einer von den Allgemeinbegriffen sey, der nicht auf gleiche Weise von diesen verschiedenen Arten prädicirt werde (*ibid.* §. 18.). Dieselbe Zweideutigkeit habe der Ausdruck *sufficiens*, der den Meisten sehr unverfänglich erscheine, in der That aber eben sowol den ausreichenden Grund, als einen hinreichenden Zweck bezeichnen könne. Gehe man auf den eigentlichen Sinn dieses Satzes bei Leibnitz und Wolff ein, so werde man dies Princip besser und angemessener *principium rationis determinantis* nennen, indem man unter *determinare* verstehen müsse: *non nisi unicum modum existendi ponere.* Er zeigt sehr treffend, dass namentlich Wolff gar Nichts dagegen haben dürfe, da er ja ausdrücklich gesagt habe, das Determinirende oder das, wodurch Etwas gerade dieses Etwas sey, sey sein zureichender Grund (s. oben *p.* 292.), und dass dies der Sinn auch bei Leibnitz sey (*ibid.* §. 3.), welcher die Ansicht habe, dass wenn der zureichende Grund gesetzt sey, die Folge gerade nur so wie sie ist, hervorgehn könne. Nimmt man aber den Satz des zureichenden Grundes so, so dürfe ihm durchaus keine unbeschränkte Gül-

tigkeit zugeschrieben werden. Bei näherer Betrachtung ergebe sich nämlich, dass in diesem Satz: Jedes habe seine *ratio determinans*, eine Menge von Sätzen enthalten seyen — Crusius findet durch eine genaue Analyse ihrer zehn — von denen zwar die meisten richtig seyen, einer aber auch nicht. Dieser letztere ist nämlich, dass auch jedes thätige Wesen zu seiner Thätigkeit durch eine determinirende Ursache getrieben werde (*ibid.* §. 41.), dieser Satz führe zum Fatalismus und hebe alle Moralität auf. Leibnitz selbst sey auch hinsichtlich dieser Folgerung viel ehrlicher als seine Anhänger, oder habe weiter gesehn. Die Religion aber, und das Bewusstseyn lehren einen jeden Menschen, dass sein Wille indeterminirt, und er im Stande sey unter zwei Gleichgültigen Eines zu wählen. — Die Vertheidiger der *ratio determinans* könnten aber auch die Richtigkeit ihres Satzes nicht darthun. Leibnitz selbst versuche gar keinen Beweis, Wolff gebe zwar einen, dieser sey aber (wie Crusius auch sehr treffend nachweist) eine reine *petitio principii*. Ja das ganze Unternehmen, den Satz des zureichenden Grundes aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten (s. oben *p.* 290.) sey eine Widersinnigkeit, da in dem Satz der Identität die sich identisch Gesetzten gleichzeitig gedacht werden, aus einem Verhältniss der Gleichzeitigkeit aber nichts über ein Verhältniss der F o l g e gefolgert werden könne (*ibid.* §. 14.).

Nach dieser Kritik des Leibnitz-Wolff'schen Princips sucht nun Crusius seine Ansicht zu ent-

wickeln: Ist gleich die Wahrheit die Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenständlichen, so muss doch das Kriterium der Wahrheit oder das Zeichen derselben in dem erkennenden Geiste enthalten seyn. Dieses findet nun Crusius in der Denkbarkeit und spricht daher als Fundamentalgesetz aus: Was nicht als falsch zu denken ist, ist wahr, was gar nicht zu denken ist, ist falsch (*De limit.* §. 17.). Die Denkbarkeit nennt er auch wohl Kennzeichen eines möglichen Dinges (Metaph. §. 12.). Aus der Analyse dieses Satzes ergeben sich nun folgende drei Principien aller Erkenntniss: 1. Nichts kann zugleich seyn und nicht seyn, d. h. der Satz des Widerspruchs. 2. Was sich nicht ohne einander denken lässt, das kann auch nicht ohne einander seyn, d. h. der Satz des nicht zu trennenden *(princ. inseparabilium)*, endlich: 3. Was sich nicht mit und neben einander denken lässt, das kann auch nicht mit und neben einander seyn, d. h. der Satz des nicht zu Verbindenden *(princ. inconjungibilium)* (Metaph. §. 15.). Aus diesen drei Grundsätzen lassen sich nun alle übrigen, namentlich auch die im Satz des determinirenden Grundes enthaltenen richtigen, ableiten. Unter diesen sind es besonders zwei deren sich Crusius sehr oft bedient, erstlich der „Satz der zureichenden Ursache, nach welchem jedes Ding das vorjetzo ist und vorhero nicht war, seinen Ursprung von der wirkenden Kraft eines andern Dinges hat, welches die wirkende Ursache desselben heisst" (Met. §. 31.), (den er aber darin von dem Leibnitz'schen

Satz unterscheidet, dass die wirkende Ursache wohl auch Anderes als gerade dieses Ding wirken könnte), zweitens „dass dasjenige dessen Nichtseyn sich denken lasse auch wirklich einmal nicht gewesen sey, welches man den Satz von der Zufälligkeit nennen kann“ (Met. §. 33.). —

Unter den ontologischen Bestimmungen welche Crusius durch stets angebrachte Distinctionen deren sich ein Scholastiker nicht zu schämen brauchte, die aber oft auch mehr sind als blosse Spitzfindigkeiten, ist besonders wichtig, wegen der Folgerungen die daraus gezogen werden, der Begriff der Existenz. Existenz ist nämlich bei ihm „dasjenige Prädicat eines Dinges, vermöge dessen es auch ausserhalb der Gedanken irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist“. Das Complement der Möglichkeit von dem Viele sprechen, oder das was zum Gedanken hinzukomme, damit er existire, sey eben, dass sich von ihm auch ein *ubi* oder *quando* bejahen lasse (Metaph. §. 46.). Indem so die Räumlichkeit und Zeitlichkeit in die Definition der Existenz aufgenommen ist, ist der Begriff eines unräumlichen Existirenden ausgeschlossen. Alles was existirt, existirt im Raum und in der Zeit. Daher definirt er den Raum und die Zeit als ein Abstractum der Existenz, oder auch „ein an der Existenz aller Dinge zu abstrahirender Umstand“ (ebendas. §. 51.). Daher existirt auch Gott im Raum, und der unendliche Raum ist weder eine unendliche Substanz, noch eine „anklebende Eigenschaft“, er ist auch „kein ab-

gesondertes Ding, er ist auch nicht Gott, sondern er ist ein an der Existenz bloss durch den Verstand zu unterscheidendes Abstractum. (Einmal sagt Crusius um dies deutlich zu machen: „So wenig man den Verstand Gottes vor ein besonderes, Gott gleich ewiges Ding anrechnen kann, so wenig darf man auch den unendlichen Raum darin Gott ist, davor ausgeben. Es ist nur dieser Unterschied dabei, dass der Verstand ein Abstractum des Wesens, der Raum aber ein Abstractum der Existenz ist" [Met. §. 251.]). Es gibt also auch keinen ganz und gar leeren Raum. — Wo keine Geschöpfe sind da ist doch Gott, welcher überall ist". Ganz dasselbe gilt von der Zeit; die unendliche Dauer ist ein Abstractum (Moment können wir sagen) der göttlichen Existenz. Gott erfüllt also allen Raum und alle Zeit. Es findet aber ein grosser Unterschied Statt zwischen der Art wie Gott, und wie die endlichen Dinge den Raum erfüllen. Gott erfüllt nämlich allen Raum so, dass auf eine uns unbegreifliche Weise wo er ist, sich auch Dinge finden können, die ihn also, oder die Er, durchdringt (§. 250.). Dagegen die endlichen Wesen die jeder nur einen Raum einnehmen sind absolut undurchdringlich gegen einander (§. 364.). Ueberhaupt sind die Principien (Möglichkeiten) der Existenz eines Dinges: Kraft, (wodurch es ist) Raum und Zeit (worin es ist). Jene wird dann wohl auch als wirksame die beiden letzteren als unwirksame Möglichkeiten bezeichnet. In allen drei Beziehungen dependirt jedes endliche Ding von Gott, „denn wäre

nicht Gott als die erste nothwendig existirende Substanz, so wäre nicht nur keine Kraft da, wodurch die andern zur Existenz kommen konnten, sondern auch weder ein irgendwo noch irgend einmal" (§. 59.).

Die natürliche Theologie bei Crusius enthält ausser einer scharfsinnigen Widerlegung des ontologischen Arguments bei Wolff, in welchem er nachweist, dass die Existenz im Gedanken mit der ausserhalb des Gedankens verwechselt werde (§. 235.), wenig Bemerkenswerthes. Wichtiger, weil eigenthümlicher, tritt dagegen seine Kosmologie hervor, die fast in allen Punkten der Wolff'schen entgegengesetzt ist. Gleich schon darin, dass ihm die Welt ihrem Umfange nach endlich ist (§. 353.), — (wie denn überhaupt die Furcht vor dem Unendlichen bei ihm so gross ist, dass er selbst die Hyperbel mit ihrer Asymptote endlich doch will zusammenfallen lassen) — und dass er sich dieselbe von einem leeren, d. h. nur von Gott erfüllten Raum umgeben denkt; dann erklärt er sich dagegen, dass man die Welt eine Maschine nenne, weil sie nicht nur aus materiellen Theilen besteht und weil die freien Geister darin eingreifen können (§. 382.), endlich aber weil ihm das Gegentheil zum Fatalismus zu führen scheint, ist er entschieden dagegen, dass man die existirende Welt als die beste bezeichne. Vielmehr enthalte der Begriff einer besten Welt einen Widerspruch, da in ihrem Begriff die Endlichkeit liege (§. 383.). Eben so zeigt er sich im Einzelnen als ein Widersacher Wolff's und Leibnitz's. Zwar

besteht auch ihm das Universum aus einfachen Substanzen, aber diese sind als räumlich zu fassen, und nicht wie die Monaden als mathematische Punkte (§. 115.); ferner kommt ihnen allen Bewegkraft zu vermittelst der sie wirklich auf einander einwirken, und deren Einwirkung sie vermöge ihrer Undurchdringlichkeit zu erleiden vermögen (§. 364.). Endlich sind sie nicht einartig, sondern wenn die Elemente überhaupt verschieden sind, so zerfallen sie auch noch in zwei Hauptclassen, indem die einen nur bewegende Kraft haben, während den andern auch Denken und Wollen zukommt. Die letztern sind die geistigen, die erstern die materiellen Wesen (§. 362.). Die Geister sind, wie alles Existirende, räumliche, wie alles Endliche, undurchdringliche Wesen, auf die deswegen von Aussen eingewirkt werden kann, und die wieder die Materie zu bewegen vermögen (§. 363.). Ausgedehnt indess kann man sie, wenn man darunter das versteht, wo wirklich verschiedene Theile ausser einander existiren, oder was aus wirklich verschiedenen Substanzen besteht, nicht nennen (§. 108.). Die ganze prästabilirte Harmonie ist deswegen eben so falsch, wie die Bewegungsgesetze, worauf sie beruht; weder erhält sich in der Welt stets dieselbe Summe der Actionen, noch auch die der agirenden Kräfte (§. 379.).

Dass in der Psychologie Crusius an die Stelle eines idealen einen realen Zusammenhang setzt, dass er einen Einfluss des Leibes und der Seele annimmt, folgt aus dem oben Gesagten von selbst. Durch diesen

Zusammenhang mit dem Leibe ist der Geist Seele, oder wie er sich ausdrückt, der Name Seele drückt etwas Relativisches, nämlich die Verbindung mit dem Körper aus (§. 434.). Interessant ist dabei seine Stellung zur Unsterblichkeitslehre. Er sieht nämlich ein, dass aus der Einfachheit der Seele wohl ihre Unverweslichkeit zu folgern ist (§. 474.), indess ist davon die Unsterblichkeit unterschieden und es entsteht immer die Frage ob nicht durch die Vernichtung des Leibes alles Bewusstseyn auf immer aufhören muss. Sehr scharfsinnig bemerkt er, dass die Harmonisten eigentlich dies behaupten müssten, da ja die Seele nach Beschaffenheit ihres Körpers vorstellt. Nach seiner Ansicht gibt es keinen Beweis für die Unsterblichkeit, der aus dem Begriff der Seele gezogen werden könnte, vielmehr wird, was aber Aufgabe der Ethik ist, gezeigt werden müssen, dass es mit den Zwecken Gottes streiten würde, wenn er die menschliche Seele nicht erhielte oder ihm die Unsterblichkeit gäbe (§. 485.). Gewiss aber ist, dass wenn der Geist durch den Tod den Körper verliert, er dadurch entweder in einen unvollkommnern Zustand kommt, oder Gott ihn in eine andere Verknüpfung von Dingen setzen muss, als in diejenige darinnen er sich befand, da er noch den Körper hatte (§. 475.). Was das Wesen des Geistes betrifft, so stellt Crusius der Wolff'schen Deduction aller Seelenkräfte aus der Vorstellung die Behauptung entgegen, dass Denken und Wollen zwei verschiedene Wurzeln und das letztere nicht aus dem erstern ab-

zuleiten sey. (Ja in der Metaphysik, so wie der Logik wird sogar das theoretische Vermögen wieder als eine Vielheit gefasst. (Met. §. 444.) Diese Behauptung hat für ihn ein praktisches Interesse. Nach den Leibnitzianern war der Wille durch die Vorstellung eines Guts determinirt. Crusius um das *aequilibrium arbitrii* zu retten, erklärt diese Vorstellung für das Product von Erfahrungen die wir, nachdem wir gehandelt haben, machen, so dass das Wollen jenem Begriff vorausgeht (s. *De corruptelis intellectus etc.* §. 25.). Die erste Wurzel alles Wollens sind die primitiven Triebe, oder Grundbegierden die noch etwas Andres sind als Streben nach Vorstellungen (*ibid.* §. 8.). (Wenn er aber selbst wieder sagt, dass ein solcher Trieb Ideen voraussetze, so nähert er sich der Lehre Leibnitz's, nach welcher der Trieb auf verworrenen Vorstellungen beruht, mehr als er will (*ibid.* §. 28.).) Diese Triebe sind aber nicht so stark, dass sie das *aequilibrium arbitrii* aufheben könnten. Sie zerfallen in thierische und menschliche. Die Pflicht des Menschen ist die erstern den letztern unterzuordnen (*ibid.* §. 39. 70.). Geschieht dies, so sucht der Mensch seine wahre Glückseligkeit und Vollkommenheit. Das höchste Moralprincip aber ist das Gewissen, d. h. die Stimme Gottes in uns, vermittelst deren wir unsere Abhängigkeit von ihm erkennen. Was das Gewissen uns sagt ist, dass wir Gott gehorchen sollen, dies aber ist die höchste Pflicht, so dass der Gehorsam sogar über die Liebe gestellt werden muss.

Ihre eigentliche Bedeutung hat deswegen die Moral nur als Moraltheologie (*ibid.* §. 72. 73. 76.). In der ausführlichern Bearbeitung der Ethik (Anweisung vernünftig zu leben u. s. w. 2te Aufl. Lpz. 1751.) hat er zuerst die Thelematologie (§. 1—154.) abgehandelt, in der die Freiheit und die Grundbegierden betrachtet werden, dann die Ethik oder die Lehre von der tugendhaften Einrichtung des Gemüthes (§. 155—163.), ferner das Recht der Natur (§. 164—665.), endlich die Klugheitslehre (§. 666—789.).

Neben *Crusius* wird gewöhnlich noch *Joachim Georg Darjes* (1714—1772) angeführt, ein Eklektiker der als philosophischer und juristischer Docent in Jena ausserordentlichen Beifall hatte, und nachher als Geheimer Rath und Professor der Philosophie in Frankfurth an der Oder lehrte. Neben seinen Arbeiten über das Naturrecht und damit verwandte Gegenstände [1]) hat er auch logische Gegenstände behandelt [2]), und dabei sich besonders gegen die Wolff'sche Lehre vom zureichenden Grunde erklärt, die auch er als fatalistisch ansieht. Eben so bestreitet er, dass die einfachen Wesen unausgedehnt seyen, ferner die prästabilirte Harmonie und den

---

1) *Institutiones jurisprudentiae universalis. Jen.* 1745. 8. Erste Gründe der philosophischen Sittenlehre. Jen. 1755.

2) *Introductio in artem inveniendi s. Logicam. Jen.* 1742. 8. *Elementa metaphysices. Jen.* 1743—44. 2 *Voll.* 4.

Anmerkungen über einige Sätze der Wolff'schen Metaphysik. Frkf. u. Lpz. 1748. 4.

Philosophische Nebenstunden. Jen. 1749—1752.

Via ad veritatem. Jen. 1755 (sein Hauptwerk).

Optimismus Leibnitz's, weil sie beide zum Fatalismus führten. Viele Streitigkeiten mit andern Gelehrten haben während seines Lebens ihn berühmt gemacht. Nach seinem Tode ist er bald vergessen worden.

2. Hängt die grössere oder geringere Bedeutung eines philosophischen Systemes von dem grössern oder geringern materiellen Fortschritt ab, den die Philosophie durch dasselbe macht, so liegt schon hierin ein Grund, warum hier keine bedeutenden Philosophen auftreten werden. Dazu kommt noch etwas Anderes: Dazu einen ganz consequenten subjectiven Idealismus geltend zu machen, gehört, da sich dem gemeinen Menschenverstande die Realität der Aussendinge zu sehr aufdrängt, eine aussergewöhnliche Kraft von allem was sonst gewiss erscheint, zu abstrahiren, ein Abstractionsvermögen wie es nur Philosophen des ersten Ranges zu eignen pflegt. (Bei dem Realismus ist dies anders, es gehört nicht grosses Abstractionsvermögen und eben darum kein grosser Scharfsinn dazu, in einen consequenten Materialismus sich hineinzudenken.) Wenn also aus dem ersten Grunde kein bedeutender Philosoph sich zur Lösung der Aufgabe hergibt, so wird andrerseits, was auszusprechen ist, mit Consequenz geltend zu machen, nur einem sehr bedeutenden möglich seyn. Daher kommt

es, dass hier Männer auftreten die, indem sie kein rechtes Bewusstseyn haben über das was sie wollen und thun, inconsequent sind. Sie sind subjective Idealisten, d. h. ihnen gilt nur das einzelne Subject, aber sie sind es ohne es zu wissen; darum leugnen sie weder Gott noch die sinnliche Welt, aber factisch thun sie als leugneten sie dieselben, d. h. sie kümmern sich nicht um dieselbe. Wenn nun aber die wissenschaftliche Schärfe und Klarheit des Denkens den Namen der Tiefe gibt, so werden wir diejenigen, die ohne so viel Selbst-Erkenntniss über sich selbst zu haben, dass sie wüssten was ihr Standpunkt ist, nur sich selbst betrachten als gäbe es keine andern würdigen Gegenstände, mit dem Namen tiefer Denker nicht bezeichnen. Sie sind nach ihrem Begriff oberflächlich, weil sie nicht in die Tiefe der Consequenz hinabgestiegen sind. Dies aber was vom Standpunkt strenger Wissenschaft angesehn, ein Mangel ist, erscheint auf der andern Seite als ihre Stärke. Denn wenn (Th. I. Abth. 1. *p.* 21.) die Philosophie nur indem sie aus dem strengen Gewande der Schule in die allgemein herrschenden Vorstellungen übergeht, praktisch und der Keim zu neuer Entwicklung wird, so haben diese Männer gerade durch ihre Eigenthümlichkeit geholfen, das geistige Leben der

Nation umzugestalten. Die Veränderung die sie hervorgebracht haben, so wie die Aufgabe die ihnen gestellt war, ist am besten mit dem Worte zu bezeichnen, dass sie gebildete Männer waren und zu Gebildeten machten. Das Wesen aller Bildung besteht darin, dass das Subject in den Stand gesetzt wird, jeden gegebnen Stoff zu beherrschen, mit ihm zu spielen. Dies wird nur erreicht, wenn das Subject in sich selbst das Gefühl seiner Macht und Berechtigung, Allem gegenüber, erlangt hat. Darum sind die Männer die Väter unserer Bildung geworden, welche uns gelehrt haben uns selbst als das einzig Berechtigte, als die Hauptsache zu betrachten. Diese Männer, die man unter dem Namen der „Aufgeklärten“ heut zu Tage verlacht, weil wir das zu geniessen gewöhnt sind, was sie erobert haben, spielen deswegen ganz die Rolle, welche die Sophisten in Griechenland gespielt haben. Sie lehren über Alles raisonniren, jedem eine Seite abgewinnen u. s. w.; je mehr darin das Subject seine Gewandtheit zeigt, und je weniger es sich von der Sache imponiren lässt, um so geistreicher ist es. Es hängt damit natürlich zusammen, dass Alles was sonst einen Werth und eine nicht angefochtene Autorität gehabt hatte, dass dies erschüttert wird, und so erscheint

die Bildung indem sie das Subject immer mächtiger werden lässt, als das, was die bestehende Welt untergräbt. Wie man mit Unrecht bei der Beurtheilung der griechischen Sophisten nur diese negative Seite hervorgehoben hat, eben so thut man den deutschen „Weltweisen" Unrecht, wenn man sie nur als Zerstörer der sittlichen Ordnung, als Feinde der Religion u. s. w. bezeichnet. Was sie, zum Schmerz aller Feinde der Aufklärung wirklich und auf immer vernichtet haben, war nur, was Vernichtung verdiente. Die höchste Aufgabe, welche der gebildete Mann haben wird, wird seyn sich selbst zu erkennen; es ist der würdigste Gegenstand den er haben kann. Daher entsteht itzt das Bedürfniss sich in seinen allen Zuständen und namentlich den aller particularsten, wodurch Jeder gerade dieses eine Ich ist, Empfindungen, Association von Vorstellungen, Eigenheiten u. s. f. zu betrachten; es entsteht eben so ein Bedürfniss zu erkennen ob auch dieses Ich als dieses Einzelne wie itzt so immer als eine Hauptsache existiren wird. Daher die Frage nach der Unsterblichkeit ein Hauptproblem wird, und zwar so, dass ausdrücklich verlangt wird, dass dieselbe der Seele als dieser einzelnen, also nicht wie sie sich mit einem sittlichen, religiösen

Inhalt erfüllt hat und durch diese Erfüllung über die blosse Einzelheit hinausgegangen ist, zukomme. Daher die Frage etwa nach der Seligkeit, Verdammniss u. s. w. zurücktritt gegen die, ob man sich auch alles dessen erinnern werde, was man gethan u. s. w. Dass man, wie etwa in unsern Tagen, diese Frage mit der nach der Persönlichkeit Gottes zusammen gestellt hätte, kommt nicht vor, da eine solche Zusammenstellung immer von der stillschweigenden Voraussetzung ausgeht, dass die isolirte vereinzelte Stellung des Individuums nicht die normale sey. — Wo sich die Betrachtung doch auf Objecte bezieht, welche über die blosse Subjectivität hinausgehn, auf Gott, Wahrheit überhaupt u. s. w., da wird es weniger der Gegenstand seyn, welcher interessirt, als das Seyn desselben für das erkennende Subject. Darum wird statt der Untersuchungen über das Wesen Gottes, itzt die Aufmerksamkeit sich richten nur darauf wie wir seines Daseyns gewiss werden. Die Betrachtung der Religion und unseres Wissens von Gott verdrängt ganz und gar die über Gott selbst, und dass man von dem Wesen Gottes nichts wissen könne, wird hier ein Glaubensartikel. (Aehnlich hatte ja schon in Griechenland der grösste Sophist gelehrt, dass wenn Götter wären man von ihnen nicht wissen

könne.) Dasselbe wird von jeder Wahrheit gelten, die Metaphysik wird zurücktreten gegen die Logik als die die Weise zur Wahrheit zu gelangen darstellt, diese selbst wird entweder ganz formell oder mit psychologischen Untersuchungen versetzt erscheinen. In beiden Fällen ist es nicht die Sache, der Inhalt des Gedankens, der interessirt. — Endlich aber wird ein Begriff, der gleichfalls bei den Sophisten eine so wichtige Rolle gespielt hat, aus sehr begreiflichen Gründen sich vordrängen, der Begriff des Nützlichen. Zeigt nämlich dieser an, wie das Objective dem nur subjectiven Zweck untergeordnet ist, so wird das Subject sich seiner Herrschaft über alles Gegenständliche nicht besser bewusst werden, als indem es in demselben nur Mittel für seine Zwecke sieht. Sofern sie dies sind, soweit haben sie Werth, sonst haben sie keine berechtigte Existenz, und so kommt das Subject, sehr begreiflicher Weise, dazu den Nutzen als das eigentliche Criterium des Wahren anzusehn. In allen diesen Punkten ist übrigens die Philosophie in ihrer bisherigen Entwicklung wenigstens Andeutungsweise schon vorausgegangen, und die Weltweisen haben nur Ernst zu machen mit dem was die Schulphilosophen gesagt hatten. Hatte Berkeley die Gesetze der Ideenasso-

ciationen den Naturgesetzen substituirt, Wolff die empirische Psychologie als einen Haupttheil der Metaphysik betrachtet, so war den Schotten fast die ganze Philosophie zur Psychologie geworden. Rousseau hatte nur ein *Etre des êtres* gelehrt, das unbekannt und verborgen sich nicht erkennen lässt, aber um das oft leidende Ich zu beglücken ihm Unsterblichkeit schuldig ist, und der Wolffianer Keiner hat unterlassen einen eignen Tractat über diese zu schreiben. Endlich welch eine wichtige Rolle bei den letztern die Teleologie spielt, und wie dieselbe selbst in der Naturbetrachtung am Ende Alles nur auf endliche Zwecke bezieht, ist bereits erwähnt worden. Es steht also

Die Aufklärung

in dieser Hinsicht nicht isolirt da. Wir nennen als Hauptrepräsentanten derselben

Mendelssohn.

Moses Mendelssohn ward im September 1727 in Dessau als der Sohn eines jüdischen Schulmeisters geboren, der trotz seiner Dürftigkeit ihn sorgfältig unterrichten liess, so dass er sehr früh das alte Testament und den Talmud kennen lernte. Das Werk des Moses Maimonides war das erste, welches ihn in philosophische Ideen einweihte. Im vierzehn-

ten Jahre kam er nach Berlin, wo er in der äussersten Dürftigkeit mit einer beispiellosen Beharrlichkeit aus einer lateinischen Uebersetzung von Locke's Werk Latein und Philosophie zugleich lernte; zu gleicher Zeit war es, dass ihn ein Werk von Reinbeck zuerst mit Wolff's Lehre bekannt machte. In einem Handlungshause, in das er bald darauf eintrat, machte er die Bekanntschaft mit mehrern Gelehrten, namentlich die, die für sein ganzes Leben entscheidend ward, mit Lessing. Dieser war es, der eigentlich seine Bildung leitete und vollendete, er ferner der zuerst Mendelssohn zur Herausgabe seiner Arbeiten brachte. Die Briefe über die Empfindungen [1]) erschienen 1755. Sie verrathen eine genaue Bekanntschaft mit den englischen Philosophen. Die Preisaufgabe über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften [2]), welche von der Akademie gekrönt wurde, gab er sechs Jahre später. Im J. 1767 erschien der Phädon [3]), veranlasst durch seine Correspondenz mit Abbt. Seine Schrift Jerusalem [4]) war eine Folge zudringlicher Bekehrungsversuche. Endlich die Herausgabe seiner philosophischen Morgen-

1) In seinen philosophischen Schriften Bd. 1. und in Moses Mendelssohn's sämmtlichen Werken. Ofen 1819. Bd. 2. 3.

2) Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften. WW. Bd. 10.

3) Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. WW. Bd. 1.

4) Jerusalem. Ueber religiöse Macht und Judenthum. WW. Bd. 5.

stunden [5]) wurde die unschuldige Veranlassung dazu, dass F. H. Jacobi auf eine indiscrete Weise einen Briefwechsel veröffentlichte, den beide über Lessings Spinozismus geführt hatten. Geht zwar aus diesem Briefwechsel hervor, dass Mendelssohn für einen Augenblick vergessen hatte, was er in der Vorrede zu den Morgenstunden selbst sagt, dass er, kränklich wie er sey, den neuern philosophischen Bestrebungen fremd und auf dem Punkte stehn geblieben sey, auf dem die Philosophie in den Siebenziger Jahren gestanden hatte; ist er auch davon nicht frei zu sprechen — er gesteht es selbst — dass er, verwöhnt durch die Autorität in seinem Kreise anfänglich ein wenig herablassend gegen einen Mann auftritt, der ihm hinsichtlich der Bekanntschaft mit Spinoza so weit überlegen ist, so ist doch zu bedauern, dass Jacobi's Schrift, so wichtig sie auch für die Wissenschaft geworden ist, in dieser ihrer Gestalt einen der edelsten Männer zum Tode verwundete. Mendelssohn hat ihre Herausgabe nur kurze Zeit überlebt. Er starb am 4. Jan. 1786.

Mendelssohn ist ohne Widerrede der Bedeutendste unter den Männern, welche durch die Wolff'sche Schule gebildet, nicht sowol darauf ausgingen, ein System der Philosophie aufzustellen, als vielmehr Alles einer gebildeten Reflexion zu unterwerfen. (Er spricht es deswegen in seinen Morgenstunden ent-

---

5) Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. WW. Bd. 6.

schieden aus, dass sich die verirrte Speculation immer mit Hülfe des gesunden Menschenverstandes zurecht finden müsse.) Es ist darum nicht nur sein edler Character, so wie die geschmackvolle Darstellung in seinen Schriften, welche ihn zum Mittelpunkt des Kreises der Geistreichsten seiner Zeit gemacht hat, sondern die grosse Bedeutung, die ihm wirklich zukommt als einem Haupt-Repräsentanten und Verbreiter der Bildung. Er hat alle die Punkte die im § angegeben wurden besprochen, in einer Weise, die noch heut zu Tage anziehend genannt werden kann, obgleich die Brief- und Gespräch-Form (die höchste, wo man nie über die Sache die Person vergessen mag) uns fern steht.

Bei Mendelssohn beschränkt sich die Untersuchung nicht auf psychologische Fragen, sondern er geht über das blosse Subject hinaus, und sucht auch in den höchsten Gegenständen zur Klarheit zu kommen. Allein auch hier, bei seinen Untersuchungen über die Gottheit, ist es nicht sowol diese, d. h. es ist nicht sowol der Inhalt des Gottesbegriffs, als vielmehr die Art und Weise wie wir zu demselben kommen, was ihm am Herzen liegt. Wenn es schon bei Leibnitz und Wolff anfing, dass mehr die Religion interessirte, als die Gottheit, so ist dies bei Mendelssohn noch mehr der Fall. Deswegen beschäftigt er sich in seinen „Morgenstunden" nicht sowol mit den Eigenschaften Gottes als vielmehr mit dem Daseyn desselben, und den Hauptpunkt bildet darin der ontologische Beweis für dasselbe.

Diesen Punkt hatte er bereits früher in seiner Abhandlung „über die Evidenz“ einer Erörterung unterworfen, die ihm auch im spätern Alter als gelungen erschien, da er sie in den Morgenstunden wieder abgedruckt hat. Der Gang welchen der ontologische Beweis bei ihm nimmt, ist folgender: Was nicht ist, muss entweder unmöglich seyn oder bloss möglich. Im erstern Falle müssen sich seine innern Bestimmungen widersprechen. Im letztern Falle würde, wenn es Daseyn hätte, dieses zu seinem Wesen hinzukommen, und also zufällig, abhängig, seyn. Nun kann dem vollkommensten Wesen ein solches Daseyn nicht zukommen. Das aller vollkommenste Wesen ist also wirklich, oder es enthält einen Widerspruch. Wir können also das nothwendige Wesen entweder schlechterdings nicht denken, oder wir müssen ihm wirkliches Daseyn zuschreiben (Morgenst. *p.* 275—277.). Da nun dies nicht nur von uns, sondern von jedem denkenden Wesen gilt, so ist jener Satz erwiesen. Denn was alle vernünftige Wesen so und nicht anders denken müssen, ist so und nicht anders wahr. Wer mehr verlangt als diese Ueberzeugung, der sucht etwas wovon er keinen Begriff hat, davon er nie einen Begriff erlangen kann, und hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er am Ende findet, dass sein Bemühen vergeblich gewesen (ebendas. *p.* 279.). Was dann das Wenige betrifft, was über den Inhalt des Gottesbegriffs gesagt wird, so tritt uns hier ein solcher Theismus entgegen, wie etwa bei Rousseau. — Dies nun, dass viel we-

niger darauf ankommt objectiv zu bestimmen was Gott sey, als vielmehr darauf, dass das Subject von ihm wisse, dies spricht sich denn auch in jener berühmten, oft wiederholten, Erklärung Mendelssohns aus, dass die (seine, sagt er) Religion nicht sowol Wahrheiten, Dogmen, enthalte, als nur Gesetze. Er führt dies in seiner Schrift „Jerusalem“, (derjenigen, in welcher Mendelssohns edles Gemüth am Meisten hervortritt) weiter aus. Nach dieser ist die Religion als Ueberzeugung, etwas rein Innerliches, das nicht durch Dogmen fixirt werden darf. Die Folgerungen die er daraus für Toleranz und Intoleranz zieht, sind praktisch wichtig geworden. (Wenn er sich hier gegen alle Staatsreligion erklärt so kommt er doch, gegen seine eigne Behauptung, dazu, ähnlich wie Rousseau, von allen Staatsbürgern Glauben an Gott zu verlangen.) Es geht daher als die höchste Forderung die hervor, dass der Mensch mit sich, seiner Ueberzeugung, übereinstimme.

Viel entschiedner noch, als in diesen Arbeiten, tritt die stete Beziehung auf das Subject in den übrigen Arbeiten hervor. Die „Briefe über die Empfindungen“ enthalten eine sehr geschmackvolle Analyse weniger des Begriffs des Schönen, als vielmehr der Empfindung desselben, so wie des Angenehmen. Er setzt, wie Baumgarten, diese Empfindung darein, dass eine Vollkommenheit auf verworrne Weise percipirt werde. Besonders sorgfältig wird dabei untersucht, in wie weit daraus folge, dass das bestimmte Denken den Genuss zerstöre.

Eben so kann man die Abhandlung „über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften“ eine psychologische nennen, insofern die Untersuchung über Fasslichkeit und Evidenz der Wahrheiten den Hauptinhalt ausmacht. Die guten Bemerkungen welche in dieser Abhandlung hinsichtlich der extensiven („ausgedehnten“) und intensiven („unausgedehnten“) Grösse vorkommen, so wie über die Anwendung, welche namentlich von der letztern auf moralische Zustände zu machen sey, sind mehr ein Beiwerk, so wie der ontologische Beweis fürs Daseyn Gottes nur zur Exemplification dient. Alle die Untersuchungen endlich in dieser Abhandlung über die Principien der Moral, über das Gewissen als das Vermögen durch undeutliche Schlüsse über Vollkommenheit zu urtheilen u. s. w. geben nur eine Analyse dessen, was sich in dem Subject finde. Endlich ist auch der Hauptgegenstand aller vorzugsweise psychologischen Philosophie, die Association der Ideen nicht vergessen; in den Morgenstunden bildet die Untersuchung darüber, was „subjective Ideenverknüpfung“ sey und was nicht, die eigentliche Basis, um sich den Folgerungen des Idealismus zu entziehn. (Indess kommt Mendelssohn bei diesem Unternehmen nur so weit, dass er, „wenn auch andere geistige Wesen die Existenz äusserer Dinge annehmen müssen“, diese Existenz als erwiesen ansieht).

Bei einer Anschauungsweise, die immer wieder dazu treibt, sich selbst zu beobachten und zu erforschen, muss natürlicher Weise dieses einzelne Ich

einen absoluten Werth bekommen, und es ist daher kein Wunder, dass immer wieder auf den Werth der Einzel-Existenz hingewiesen wird. Hatte Mendelssohn schon in den Briefen über die Empfindungen bei Gelegenheit des Selbstmordes, es ausgesprochen, dass auch die unglücklichste Existenz der Nicht-Existenz vorzuziehn sey, so tritt der Gedanke, dass das Einzelwesen als solches einen absoluten Werth habe, noch mehr in seinen Untersuchungen über die Unsterblichkeit entgegen. Diesen ist sein Phädon gewidmet, der nicht sowol eine Uebersetzung des Platonischen Gesprächs ist, als vielmehr „ein Mittelding zwischen einer Uebersetzung und eignen Ausarbeitung". Hier wird nun entschieden die Forderung ausgesprochen, dass die Unsterblichkeit nicht abhängig seyn soll von einer sittlichen Beschaffenheit, (so dass der Mensch etwa durch einen absoluten Inhalt einen absoluten Werth erhielte) sondern dass ihm als diesem Einzelwesen die Unsterblichkeit zukomme (Phädon *p.* 175 fl.), daher das Bestreben sogenannte metaphysische Beweise dafür zu geben, dass die vereinzelte Seele unsterblich sey. Hier wird nun aus der Einfachheit der Seele dargethan, dass sie weder durch einen Sprung noch auch allmählig eine natürliche Vernichtung erfahren könne, und dass demgemäss, da eine wunderbare Vernichtung mit dem Begriff der weisen Gottheit streiten würde, die Seele fortdauern müsse. Es werden dann von dem gewonnenen Punkte aus Einwände beseitigt, und namentlich der, dass die Seele bewusstlos (wie

die Thierseelen etwa) fortdauern könnte. Dieser findet seine Erledigung dadurch, dass da der erkennende Mensch der eigentliche Zweck der Schöpfung sey, dieser verfehlt würde, wenn sein Wissen aufhörte. Ueber das Wie des Zustandes nach dem Tode wird Nichts entschieden. —

An Mendelssohn schliessen sich als würdige Freunde Sulzer [1]) (1720—1779), Abbt [2]) (1738—1766), Engel [3]) (1741—1802), Garve [4]) (1742—1798) an, der Erste durch seine Arbeiten um Aesthetik, die beiden Folgenden durch ihre geschmackvolle Art, alle möglichen Gegenstände einem geistreichen Raisonnement zu unterwerfen, der Letzte durch seine

---

1) *Johann Georg Sulzer.* Moralische Betrachtungen über die Werke der Natur. Berl. 1741.

Theorie der angenehmen Empfindungen. 1762.

Vorübungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens. Berl. 1777. 3 Thle. 8.

Allgemeine Theorie der schönen Künste. Lpz. 1771—74. 2 Bde. 1792—74. 4 Bde.

Vermischte philosoph. Schriften. Lpz. 1773—85.

2) *Thomas Abbt.* Verm. Schriften. Berl. 1768 ff. 6 Bde. 8. Besonders: Vom Tode fürs Vaterland. Vom Verdienst.

3) Besonders: Der Philosoph für die Welt. Lpz. 1775—77. Werke. 12 Bde. 8. 1801.

4) Abhandlung über die Verbindung der Moral und der Politik. Bresl. 1768.

Abhandlung über die verschiednen Principe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsre Zeiten. Bresl. 1798.

Betrachtungen über die allgemeinen Grundsätze der Sittenlehre. Bresl. 1798.

Versuche über verschiedene Gegenstände der Moral. 2te Aufl. 1821.

Ueber das Daseyn Gottes. Bresl. 1802.

psychologischen und moralphilosophischen Arbeiten mit Recht von ihrer Mit- und Nachwelt geschätzt.

3. Mit dem Hauptgegenstande der Philosophie, der Betrachtung der menschlichen Seele, war schon durch Rüdiger und seine Schule die grosse Veränderung vorgegangen, dass sie nicht mehr der Metaphysik, sondern der Physik vindicirt wurde. War bei der erstern Eintheilung die Psychologie mehr mit der Theologie zusammengestellt (daher oft mit ihr unter dem Namen Pneumatik befasst), so wird sie itzt von der letztern entfernt. Dies hat nun einmal die Folge, dass die menschliche Seele den Naturwesen mehr angenähert wird, — daher wie schon bei Meier das psychologische Interesse an den Untersuchungen über die Thiere — dann aber, dass itzt die Psychologie ganz empirisch wird, und alle Betrachtung *a priori* immer mehr verschwindet. Dieses blosse Beobachten der Seele hat dann auch einen Einfluss auf die Behandlung der Logik. Auch diese wird immer mehr von allem Metaphysischen abgetrennt, und es handelt sich hier nur darum das Formelle hervorzuheben. Deswegen die psychologischen Untersuchungen über Deutlichkeit, Verworrenheit u. s. w. der Begriffe eine viel wichtigere Rolle spielen als die ontologischen über die eigent-

liche Bedeutung einer logischen Kategorie. In dieser Zeit wird die Logik wie die ganze Philosophie das Eigenthum der

empirischen Psychologen.

Sie haben die Hauptaufgabe der Weltweisheit zu der ihrigen gemacht.

1. von Creuz.

Friedrich Casimir Carl, Freiherr von *Creuz*, Kaiserl. Hofrath, Fürstl. Hessen-Homburgischer Geheimerrath, der Königl. Preussischen und vieler andern gelehrten Gesellschaften Mitglied, (geb. 1724, gest. 6. Sept. 1770) ist eigentlich als der Erste zu nennen, welcher in seinem Werk über die Seele die philosophischen Untersuchungen im Wesentlichen ganz auf die Psychologie beschränkt hat. Dies Werk, das er als noch junger Mann verfasst hat, beweist ganz ausserordentliche Kenntnisse, namentlich der ausländischen Literatur, und ist zum Theil verfasst, den höhern Ständen einen Geschmack für Philosophie beizubringen. Obgleich von *Creuz* die Wolff'sche Philosophie kennt, und hoch schätzt, so ist er doch in einem wesentlichen Punkt von derselben abgewichen. Er findet nämlich einen Anstoss darin, die Seele als ein einfaches Wesen zu fassen. Alles Einfache nämlich muss was es ist, auf einmal seyn, dann aber ist es etwas Uneingeschränktes, denn „eingeschränkte Dinge nennen wir diejenigen, welche dasjenige was sie sind, nach einander sind (I. *p.* 62.).

Darum ist Gott nothwendig ein einfaches Wesen oder eine Einheit, aber nur Er allein. Daraus folgt aber noch nicht, dass die Seele ein zusammengesetztes Wesen sey, denn da ein zusammengesetztes Ding „ein aus mehreren vor sich bestehenden Dingen oder Substanzen bestehendes Ding oder Ganzes" (ebendas. *p.* 13.), so ist zusammengesetztes Ding oder Körper dasselbe. Körper können aber weder durch ihre Natur, noch auch durch Gottes Willen mit Denkkraft begabt seyn (*p.* 20. 21.). Es bleibt also nur übrig, dass die Seele weder das Eine noch das Andere, sondern ein Mittelding zwischen beiden ist (*p.* 39.). Hierunter wird ein Ding zu verstehn seyn, das zwar nicht aus vor sich bestehenden Theilen (d. h. solchen die sich ohne einander vorstellen lassen und also auch ohne einander existiren können) besteht, sondern aus Theilen die wohl ausser einander aber nicht ohne einander existiren (*ibid. p.* 46.). Diese vielen Theile in ihm sind nicht Substanzen sondern Mitteldinge zwischen Substanzen und Bestimmungen (Accidenzien). Dieses Mittelding, das auch Einfachähnliches genannt wird, hat mit dem Einfachen gemein, dass wegen der Coëxistenz seiner Theile es nur auf einmal entstehen oder vergehen kann, mit dem Zusammengesetzten, dass es ausgedehnt ist, Grösse und Figur hat und einen Raum einnimmt (*p.* 48.). Die Seele hat in sich die Kraft, alles das hervorzubringen, was in ihr wirklich ist, oder sie bringt ihre Gedanken nur durch ihre eigne Kraft hervor (*p.* 98. 99.). Sie kann deswegen ohne Leib

sehr gut denken, ja selbst indem sie äusserer Dinge bewusst wird, ist die Existenz dieser zwar die *conditio sine qua non*, damit sie sich ihrer bewusst werden könne, allein ihre Vorstellung ist nicht die Wirkung der Gegenstände, sondern der thätigen Kraft der Seele. Die Seele erhält daher gar keine Ideen durch die Sinne, sondern die Lehre von den angebornen Ideen hat ihren guten Sinn (*p.* 151.). Er stellt diese wohl auch so vor, dass die Seele alle Vorstellungen als Möglichkeiten aus sich hervorbringe, und dann bei der äusserlichen Empfindung der Wirklichkeit ihrer Gegenstände bewusst werde. Wenn nun aber die Erfahrung lehrt, dass die Seele mit einem Leibe verbunden ist, so wird ihr Denken durch den Leib modificirt (*p.* 101. 108.). Das denkende Wesen ohne organischen Körper ist Geist, mit ihm vereinigt Seele; als Geist betrachtet ist sein Denken r e i n e s Denken, und besteht nur aus deutlichen Vorstellungen (*p.* 114.). Als Seele hat es dagegen unreine, vorworrene, Vorstellungen (*p.* 121.). Auch während des irdischen Lebens erhebt sich das denkende Wesen oft über die letztern, so im Traum, in der Ahndung u. s. w. — Wenn zwar der Leib nicht auf die Seele eigentlich einwirkt, so dagegen sie wohl auf den Leib, da sie ja ein ausgedehntes Wesen ist; sie hat deswegen ausser der Kraft vorzustellen auch die, auf die Aussenwelt zu wirken (*p.* 147.). W i e übrigens die Verbindung zwischen Leib und Seele zu erklären sey, lässt *v. Creuz* unentschieden. Genug, sie b e s t e h t darin, dass die

Seele in ihrem Körper einen Raum einnimmt, dass ihr Denken durch den Körper auf gewisse Weise modificirt wird, so dass ihre Vorstellungen zu Empfindungen werden, endlich dass sie sich der Organe des Körpers bedient, um gewisse Wirkungen hervorzubringen (*p.* 219.). Dass bei dieser Ansicht die Unsterblichkeit der Seele, welche besonders darauf basirt wird, dass da jede Seele die Welt von einer andern Seite betrachtet, durch Vernichtung einer Seele dieser „Anblick" sich verlieren und also eine Lücke entstehen würde (II. *p.* 9.), dass sie keine Schwierigkeiten hat, liegt auf der Hand. Eben so sind die Instanzen welche man angeführt hatte, dass der Leib zum Haben der Ideen, zur Erinnerung, zum Bewusstseyn nöthig sey, hier leicht zu widerlegen. Das Bewusstseyn, welches die Basis aller Vorstellungen ist, ist ja durch den Leib nicht bedingt. Ob beim Aufhören der Modificationen der Vorstellungen durch diesen Leib, eine andere Modification (eine andere Leiblichkeit) sich finden, ob diese die letzte seyn wird u. s. w. lässt *v. Creuz* unentschieden, obgleich er es nicht verschmäht, selbst Geister-Erscheinungen seiner Untersuchung zu unterwerfen.

Der Wunsch den *v. Creuz* in seinem Werke oft ausspricht, dass man mit Ernst sich auf die empirische Psychologie lege, blieb nicht unerfüllt. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wandte sich in Deutschland die literarische Thätigkeit fast ganz auf dies Gebiet, ja vor Selbstbeobachtungen kam man nicht dazu Anderes zu betrachten, und das

Bekenntniss von *Garve*: Ich grüble vielleicht gar zu gern über meine eignen Empfindungen, und oft verliert sich mir der Gegenstand aus dem Gesicht, indem ich seine Wirkungen aufsuchen will", ist eines, das Viele von sich ablegen konnten. Es kann nicht daran liegen eine Reihe von Namen zu nennen, die man ziemlich sorgfältig gesammelt findet in *F. A. Carus* Geschichte der Psychologie. 3. Bd. Wir nennen ausser *Carl Franz von Irwing* der eine Schrift in vier Bänden „Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, Berlin 1777—1785", schrieb, noch *Karl Philip Moriz*, der ausser seinen „Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre. Berl. 1782", den „Beiträgen zur Philosophie des Lebens. 2. Aufl. Berl. 1781", ein „Magazin zur Erfahrungsseelenkunde" gründete (Berl. 1785—1793), in welchem namentlich psychologische Curiosa, oft sehr unkritisch, zusammengetragen sind, das aber sonst seine Verdienste hat. Auch der psychologische Roman Anton Reiser. Berl. 1785—94. 5 Thle, der eigentlich die Selbstbiographie Moriz's enthält, gehört hierher. Der bedeutendste indess der empirischen Psychologen dieser Zeit ist jedenfalls

2. **Tetens.**

Johann Nicolaus Tetens, geb. am 16. Sept. 1736 in *Tetenbüll*, seit dem Jahre 1763 Professor der Physik an der Universität zu *Kiel*, dann, seit 1776, Professor der Philosophie und Mathematik ebendaselbst, kam als Assessor des Finanzcollegiums und

Finanzdirector nach Copenhagen, wo er seit 1791 als Königl. Dänischer Etatsrath, seit 1803 als Königl. Conferenzrath bis zum Jahre 1805 gelebt hat. Ausser vielen Schriften mathematischen, physicalischen und staatsökonomischen Inhalts hat er sich auch durch metaphysische [1]), besonders aber durch psychologische [2]) Werke bekannt gemacht. Auch die erstern betreffen übrigens viel weniger die Wahrheit der Gegenstände, als vielmehr die Frage wie wir derselben gewiss werden. Für die empirische Psychologie möchte Tetens mehr geleistet haben, als irgend einer vor oder nach ihm. Er will durchaus keine andere Methode angewandt haben, als die beobachtende, deswegen lässt er jede metaphysische Betrachtung der Seele ohne ihr ihren Werth abzusprechen, dahin gestellt seyn. „Die Modificationen der Seele so nehmen, wie sie durch das Selbstgefühl erkannt werden; diese sorgfältig wiederholt und mit Abänderung der Umstände gewahrnehmen, beobachten, ihre Entstehungsart und ihre Wirkungsgesetze der Kräfte, die sie hervorbringen bemerken; alsdann die Beobachtungen vergleichen, auflösen und daraus

---

1) Gedanken über einige Ursachen warum in der Metaphysik nur wenig ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow 1760. 8.

Abhandlung von den vorzüglichen Beweisen fürs Daseyn Gottes. 1761.

Ueber die allgemeine speculativische Philosophie. 1775.

2) Ueber den Ursprung der Sprache und Schrift. 1772.

Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Lpz. 1776. 2 Bde. 8. (Hauptwerk.)

die einfachsten Vermögen und Wirkungsarten und deren Beziehung auf einander aufsuchen: dies sind die wesentlichen Verrichtungen bei der psychologischen Analysis der Seele, die auf Erfahrungen beruht". Mit diesen Beobachtungen verbindet er nun die Polemik gegen andere Ansichten. Besonders ist diese gegen die Theorien von Hartley und Priestley nach welchen alle Vorstellungen Oscillationen des Gehirns seyen, gerichtet, so wie gegen die materialistischen Lehren von Condillac, Bonnet, Büffon und Search, die im Wesentlichen darin mit jenen übereinstimmen, dass sie nichts erklären, und nur einen Ausdruck an die Stelle des andern setzen, indem was sonst Vorstellung genannt wurde, itzt Fiberschwingung genannt wird. Eben so polemisirt er aber auch gegen die schottischen Psychologen, welche, indem sie Alles aus Instinct erklären, und sich stets auf den gesunden Menschenverstand berufen, jede wissenschaftliche Erörterung unmöglich machen. Die Ansichten von Hume und Berkeley werden eben so sehr einer Kritik unterworfen, als die von Leibnitz und Wolff. Hinsichtlich der letztern tadelt er, dass sie, um die Theorie zu vereinfachen, alle Seelenthätigkeiten auf die Vorstellungen zurückzuführen suchten. Es ergeben sich nämlich bei seiner Analyse schon des theoretischen Verhaltens verschiedene von einander zu unterscheidende Functionen. Zunächst das Gefühl — sein zweiter Versuch über das Gefühl, über Empfindungen und Empfindnisse enthält sehr Vieles was für jene Zeit ganz neu war.

Der Begriff des Gefühls und der Empfindung wird nicht streng gesondert, obgleich er im Ganzen dies festhält, dass jenes es nur mit subjectiven Modificationen zu thun habe, diese schon auf etwas Gegenständliches gehn, woraus denn folgt, dass dem Gefühl die Empfindnisse (des Angenehmen und Unangenehmen) angehören. Vermittelst der Nachempfindung und der Empfindungsvorstellung — welche beide im ersten Versuch, über die Natur der Vorstellungen sehr genau betrachtet werden — kommt die Seele zu Vorstellungen, d. h. zu solchen Spuren unserer Modificationen, die wir durch unsere Thätigkeit herauszuziehn vermögen. Mit jeder Vorstellung ist nun die Tendenz verbunden so stark zu werden wie die Empfindung gewesen war, diese Tendenz macht das „Zeichnende", auf „Objecte hinweisende" in den Vorstellungen aus, vermittelst dessen wir sie für Bilder von Gegenständen erkennen. (Bei der Reproduction der Vorstellungen wird Einbildungskraft und Dichtungsvermögen so unterschieden, dass das letztere neue Vorstellungen hervorbringt.) Von der vorstellenden Kraft wird dann endlich die Denkkraft unterschieden, d. h. das Vermögen Verhältnisse zu percipiren (vierter Versuch). An die Untersuchung über die verschiedenen Verhältnisse, welche wir percipiren, schliesst sich (fünfter Versuch) die interessante Untersuchung darüber, wie wir berechtigt sind die wesentlichen Verhältnisse, der Coexistenz, der Causalität u. s. w., die zunächst subjective Begriffe sind, auf die Gegenstände anzuwenden und

wie wir überhaupt Kenntniss von der objectivischen Existenz der Dinge bekommen. Indem Tetens hier eine Widerlegung des Idealismus und des Hume'schen Skepticismus versucht, zeigt er dem letztern gegenüber, dass das Ich nicht nur ein blosser Complex von Ideen, sondern die Basis aller Empfindungen und Vorstellungen sey, und bemüht sich gegen den erstern zu beweisen, dass jede äussere Empfindung, indem sie die Kraft besitzt, die Seele auf eine Weile wenigstens zu fesseln, uns dazu nöthigt sie ausser uns zu setzen, und als Object zu fassen. Eben so sucht er zu zeigen, dass wir die fürs Denken nothwendigen Verhältnisse als objectiv ansehn müssen. Interessant ist, dass Tetens sich in seiner Ansicht von Zeit und Raum sehr Kant annähert, dessen Dissertation: *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principio.* 1770. er freilich schon gelesen hatte. Die drei Functionen welche das Erkenntnissvermögen constituiren sind also Gefühl, vorstellende Kraft und Denkkraft oder, da man die beiden letztern mit dem Namen Verstand zu bezeichnen pflegt, Gefühl und Verstand. Von beiden ist nun die Thätigkeitskraft oder der Wille unterschieden, der zwar Gefühle, und zwar das Gefühl des Unangenehmen, voraussetzt, darum aber nicht, wie von der Wolff'schen Schule geschieht, völlig mit dem Vorstellen identificirt werden darf. Der zwölfte Versuch beschäftigt sich mit einer gründlichen Erörterung des Freiheitsbegriffs. Nach Tetens sind die Streitigkeiten zwischen Deterministen und Indeterministen in

ihren, namentlich praktischen, Folgerungen nicht so wichtig als man meint, und sind entstanden indem man sich von dem Gebiet der Erfahrung, auf welchem die scheinbaren Widersprüche gar nicht so schwer zu vereinigen sind, in das Gebiet der metaphysischen Theorien begeben hat, was namentlich durch die Anwendung der metaphysischen Begriffe des Nothwendigen und Zufälligen geschehen sey. Die Realität der Freiheit, oder des Vermögens auf eine andere Art thätig zu seyn als wir es sind, lasse sich aus der Beobachtung unserer selbst leicht darthun. Daraus folge aber durchaus nicht, dass nicht eine jede Handlung ihren zureichenden oder bestimmenden Grund habe. Indem man sich zu einer von zwei gleichgültigen Handlungen entschliesse, sey nämlich die im Augenblick des Entschlusses lebhafteste Vorstellung die, welche den Sieg behalte. Die Lösung dieses Widerspruchs ist, dass die gefallende Vorstellung nicht zur Action bestimmt, sondern nur das Object ist welches der innerlich zur Action sich bestimmenden Kraft vorgelegt wird, wie die Stahlfeder durch ihre eigne Elasticität eine Kugel fortstösst, es aber von äussern Umständen abhängt, dass sie auf diese Kugel stösst. Darum gehört die gefallende Vorstellung nicht zu den innern Bestimmungsgründen. Ja nicht einmal die Richtung der Action werde durch sie determinirt: Das Wasser, welches aus einem Gefäss strömt wo ihm Luft gemacht wird, hat schon vorher in dieser selben Richtung seinen Druck ausgeübt. Als Regel wird übrigens

ausgesprochen, dass kein selbstthätiges Vermögen sich weiter erstreckt als auf Handlungen, die wir einzeln schon unternommen, oder die aus solchen zusammengesetzt sind. Wirklich neue Handlungen sind nur Ausbrüche instinctartiger Kraft. Der Rest des Werks enthält theils Untersuchungen über das Verhältniss des Leibes und der Seele, so weit darüber nach Beobachtungen sich Etwas sagen lässt — (auch hier sucht Tetens besonders die Bonnet'schen Ansichten zu widerlegen) — theils endlich Betrachtungen über die Perfectibilität und Entwicklung des Menschen eben sowol in somatischer als psychischer Hinsicht. Hinsichtlich der erstern hat Tetens mehr als zu seiner Zeit (selbst bei Physiologen) Sitte war auf die Arbeiten von Kaspar Friedrich Wolf Rücksicht genommen. Mit der Betrachtung des Begriffs der Glückseligkeit, und der auf eine Zukunft nach dem Tode gerichteten Bestrebungen schliesst das Werk, das noch heut zu Tage von Werth ist, und mit Achtung vor der scharfsinnigen Zergliederung höchst wichtiger Thatsachen erfüllt.

Wenn man gewöhnlich noch *Joh. Heinrich Lambert* (geb. 1728, gest. 1777) anführt, so kann hier eigentlich nicht sowol von seinen übrigen Schriften [1]) die Rede seyn, als vielmehr von seinem „Neuen

---

1) Kosmologische Briefe. Augsburg 1761.

Theorie des Einfachen und Festen in der philosoph. und mathemat. Erkenntniss. Riga 1771.

Logische und philosophische Abhandlungen. Herausgeg. vo Bernoulli. 1782.

Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein. Leipz. 1764. 2 Bde.", einem Werk das sich selbst eine ähnliche Aufgabe stellt wie die die sich Locke gesetzt hatte, und eben deswegen von Kant sehr anerkannt wurde. Ausser den Untersuchungen über die Regeln des Denkens (Diainologie), dann über den Begriff der Wahrheit (Alethiologie), werden die Wörter und Zeichen (Semiotik) betrachtet und endlich der Begriff des Scheins und des Wahrscheinlichen (Phänomenologie) erörtert. Characteristisch ist in seinen logischen Untersuchungen die Anwendung von Linien und andern Zeichen, wie er sich denn überhaupt dem Leibnitz'schen Gedanken einer characteristischen Schrift nicht abgeneigt erklärt. Seine Untersuchungen sind übrigens rein formell, indem sie Kriterien wahrer Sätze ganz abgesehn von ihrem Inhalt zu geben versuchen. In dieser Hinsicht reiht sich an ihn *Gottfr. Ploucquet* (geb. 1716, gest. 1790 als Prof. in Tübingen), der, sich in Vielem mehr an Leibnitz anschliessend [2]), besonders berühmt geworden ist durch den Versuch, einen philosophischen Calcul einzuführen, der viele

---

2) *Primaria monadologiae capita. Berol.* 1748.

Methodus tractandi infinita in metaphysicis. Tub. 1748.

Principia de substantiis et phaenomenis: accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali. Frcf. et Lips. 1753. 8. *Ed II.* 1764. u. s. w.

Angriffe erfuhr und viele Vertheidigungsschriften [3]) von ihm zur Folge hatte.

4. Es kam darauf an, ohne den Idealismus mit aller Schärfe auszusprechen, doch den Objecten keine wahrhafte Objectivität zuzuschreiben. Da dies aber geschieht, indem man ihnen die Bedeutung der Mittel, dem Subjecte dagegen des Zwecks gibt, indem sie dadurch zu etwas Dienendem gemacht werden, so wird itzt darauf das Gewicht gelegt, dass sie nützlich sind. Darin liegt schon *implicite*, dass ihnen an und für sich kein Werth zukomme. Was darum bisher um seinetselbstwillen geschätzt und um seinetselbstwillen betrachtet worden war, das soll itzt nur gelten, und ist auch nur der Betrachtung werth in diesem seinem relativen Werth. Das aber, dem die Objecte nützen, oder was als der allendliche Zweck der Objecte erscheint, darf weder nur in den materiellen Dingen, als wären sie Selbstzweck, sich finden, noch auch darf die Gottheit als dieser Endzweck gedacht werden, dies hiesse Beiden ein Ansehn einräumen, was auf diesem Standpunkt nur den einzelnen Subjecten zugeschrieben werden kann. Hie-

---

3) Vgl. Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. *Ploucquet* betreffen v. *A. F. Böckh.* Frkf. u. Lpz. 1766.

mit fällt die Philosophie wie oben den Psychologen, so hier den

Teleologen

in die Hände, unter welchen wir zuerst als den Bedeutendsten

Reimarus

nennen. *Herrmann Samuel Reimarus*, geb. 1694, als Professor in Hamburg 1765 gestorben, hat sich ganz besonders durch eine Schrift bekannt gemacht, welche die natürliche Theologie betrifft [1]). In dieser ist es nun der teleologische Gesichtspunkt, der immer festgehalten wird, daher er auch auf kein Argument für das Daseyn Gottes ein solches Gewicht legt als auf das teleologische. Die Aufgabe die er sich stellt ist, die Wahrheiten der natürlichen Religion der gesunden Vernunft einleuchtend zu machen, da weder die Beweise aus der Schrift Allen genügten, noch Alle für tiefsinnige metaphysische Erörterungen empfänglich seyen (Vorr.). Er geht als von einem allgemein zugestandenen Factum davon aus, dass eine körperliche Welt, dass Thiere und Menschen existiren. Eben so lässt er sich dann ferner zugeben, dass alle Thiere und Menschen die vor uns existirt haben todt seyen (*p*. 7.); haben aber alle ein Ende gehabt, so müssen sie auch nothwen-

---

1) Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Hamb. 1754. 6te Aufl. mit Anm. von Joh. Alb. Reimarus. 1791.

diger Weise einen Anfang gehabt, und müssen ihren Grund in einem selbstständigen Wesen haben, von dem sie abhängig sind. Es lässt sich aber nun zeigen, dass dieses selbstständige Wesen nicht die Welt seyn kann, sondern dass ein Wesen ausser der Welt existiren muss, das sie hervorgebracht hat. Zwar fängt man wieder viel von der *generatio aequivoca* zu fabeln an, durch welche Thiere und Menschen aus dem Schlamm entstanden seyn sollen *(La Mettrie)*, allein hiezu fehlt sowol die innere Möglichkeit (*p.* 97.), indem die todte Materie nicht alle Grundstoffe der lebendigen Körper enthält, als auch die äussere, welche darin besteht, dass Etwas zu einer gewissen Absicht passe, oder einen Zweck verwirkliche. (Reimarus schliesst sich hier genau an Leibnitz's *possibilité* und *compossibilité* an.) In der äussern sinnlichen Welt, wenn wir von dem Lebendigen abstrahiren, finden wir Nichts als Mechanismus (*p.* 120.); die Welt ist eine Maschine. Als eine solche sind alle ihre Bewegungen auf einen Zweck oder auf ein Ziel, eine Absicht bezogen. Würde dieser Zweck innerhalb der Maschine liegen, so wäre sie mit innerer Vollkommenheit begabt (*p.* 125.). Diese kommt der Welt, vom Lebendigen abstrahirt, nicht zu, sie hat keinen immanenten Zweck, weil sie keine Seele hat und keine Empfindung (*p.* 127.). Darum hat sie in sich nicht mehr Vollkommenheit als ein ungeordnetes Chaos (*p.* 132.). Weil der Begriff des Zwecks aber ganz (Leibnitz) mit dem des zureichenden Grundes zusammenfällt (*p.* 244.), so

hat die leblose Welt in sich keinen zureichenden Grund ihrer Existenz, „für das leblose Ding selbst ist seine Wirklichkeit eben so gut als ob sie nicht wäre, es ist in seiner eignen Natur nichts wodurch seine Wirklichkeit vielmehr als das Nichtseyn gesetzt würde". Darum kommt der Welt nur eine äussere Vollkommenheit zu, d. h. ihr letztes Ziel und der Zweck zu dem sie ist liegt ausser ihr, nämlich in den lebendigen Wesen, „aller leblosen Dinge Vollkommenheit besteht nur in dem äusserlichen Nutzen und Vergnügen, welche sie den Lebendigen geben" (*p.* 126. 131.). Die Lebendigen sind es daher, „welche den Grund aller Bestimmungen und Beschaffenheiten der Welt in sich halten müssen" (*p.* 144.). — Gott ist nun das Wesen welches die leblose Welt zum Besten der Lebendigen geschaffen hat, und die Betrachtung wie alles Leblose zum Nutzen des Lebendigen da ist, gibt eben deswegen den besten Beweis für das Daseyn Gottes. Denn da die Welt (als nicht Selbstzweck) den Grund ihres Daseyns nicht in sich hat, und also auch nicht existiren könnte, so muss sie, die den Grund ihres Daseyns und ihrer Beschaffenheit ausser sich hat (in ihrem Endzweck), von einer wirkenden Ursache hervorgebracht seyn, die allweise ist (*p.* 202.). Hier konnte nun der Gedanke nahe liegen die wirkende Ursache mit dem Endzweck zu identificiren, so dass nicht das Lebendige sondern Gott als der Endzweck der Welt gefasst wurde. Dagegen erklärt sich Reimarus auf das Entschiedenste, weil dies Gott ab-

hängig machen heisse, und ich weiss daher nicht wo Buhle (in s. Gesch. d. neuern Phil. u. s. w. VI. *p*. 541.) und Fichte (in s. Beitr. zur Charact. 2. Aufl. *p*. 163.) die Nachricht her haben, dass nach Reimarus „um der lebendigen Substanzen willen nur einzelne Dinge, dagegen die ganze Welt um der Gottheit willen vorhanden seyen“, eine Ansicht der Reimarus in seinem Werk bei jeder Gelegenheit widerspricht. — Eben so wie die teleologische Betrachtungsweise den wahren Beweis für das Daseyn Gottes gibt, eben so ist sie die einzige welche uns eine wahre Erkenntniss der Natur möglich macht. Ein grosser Theil von des Reimarus Werk ist gegen *Buffon*, *Maupertuis* und *La Mettrie* gerichtet, weil sie die teleologische Betrachtung der Natur getadelt, oder gar die Zwecke in derselben geleugnet hätten. Vielmehr wie man was eine Maschine sey, nur wisse wenn man wisse wozu sie d i e n e, so auch bei der Betrachtung der Naturproducte. Es sey übereilt, sagt er, zu behaupten, dass von uns nur willkührlich die Dinge auf unsere Zwecke bezogen würden, und dass ihre Entstehung u. s. w. nicht von dieser Beziehung auf uns abhänge (*p*. 249. 252.), vielmehr haben sie w i r k l i c h ihren Grund nur in dem Nutzen für uns, obgleich man oft verwechseln mag was blosse Anwendbarkeit und was wirkliche Bestimmung sey (*p*. 226.). Demzufolge gibt Reimarus eine ausführliche Darstellung von den Absichten Gottes im Thierreich, so wie von denen hinsichtlich des Menschen, den er denn auch mit den Thieren vergleicht (5te, 6te

und 7te Abhandlung). Nur eine weitere Begründung dessen, was er in der 5ten Abhandlung gesagt hat, enthält seine Schrift „Ueber die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe u. s. w." Hamb. 1762. — Er hebt hier, nachdem er als den hauptsächlichsten Unterschied zwischen Menschen und Thieren die Vernunft bestimmt hat, durch welche der Mensch abstrahire und über die Gegenwart hinausgehend geistiger Genüsse theilhaft werden könne, dies hervor, dass nicht der Mensch allein, sondern alles Lebendige Endzweck der Schöpfung sey (*p.* 391.), obgleich wir vorzugsweise dabei bedacht seyen. Das Verhältniss des Leibes und der Seele bestimmt er gegen Leibnitz als gegenseitigen Einfluss, er bemerkt dass, auch wenn derselbe unbegreiflich seyn sollte, dies uns doch nicht berechtigen würde das Factum zu leugnen (*p.* 443.); übrigens sey es auch gar kein Widerspruch, dass ein einfaches Wesen wie die Seele mit einem zusammengesetzten in einem Wechselverkehr stehe, denn sonst müsste man auch einen solchen zwischen dem Leibe und seinen einfachen Bestandtheilen leugnen (*p.* 446.). Im Uebrigen schreibt er der Seele einen Ort und örtliche Beweglichkeit zu. — Wenn es in dem Wesen der Welt liegt, nicht durch sich selbst zu seyn, die Schöpfung aber, als blosse Verwirklichung (s. Leibnitz) das Wesen des Geschöpfes nicht ändern kann, so besteht auch die Welt itzt nicht durch sich selbst, sondern nur weil sie erhalten, d. h. stets von neuem geschaffen wird (*p.* 527 ff.). Die constante Sorge Gottes für die Er-

haltung und Glückseligkeit der Wesen ist die Vorsehung. Diese muss als eine streng geordnete angesehn werden und das Wunder ist deswegen Etwas, was Reimarus stets ablehnt. (Hier ist nun der Punkt wo sich die berühmten Wolffenbüttler Fragmente anschliessen. Es ist weder eine Falschheit noch eine Ironie, dass derselbe, der diese Fragmente schrieb, die natürliche Theologie verfasste. Die Fragmente sind durchaus nicht gegen einen jeden Theismus gerichtet, sondern konnten sehr gut von einem aufrichtigen, ja enthusiastischen Theisten, wie es Reimarus ist, geschrieben werden. Das Wunder muss er aus dem doppelten Grunde leugnen, weil er die Erhaltung als stete Schöpfung (also eigentlich ein stetes Wunder) annimmt, und dann weil er diese stets durch das Gesetz geregelt seyn lässt.) Alle Zweifel gegen die Vorsehung, die sich im Grunde alle auf das Daseyn des Uebels gründen, sucht Reimarus meistens in der Weise Leibnitz's, dann aber auch dadurch zu widerlegen, dass er zeigt worin dieses und jene sogenannte Uebel in *specie* seinen guten Zweck habe. Teleologisch begründet er nun auch die Unsterblichkeit der Seele. Nur ihre Möglichkeit sagt er, könne aus dem einfachen Wesen derselben, ihre Wirklichkeit nur daraus bewiesen werden, dass ohne sie Etwas zwecklos existirte. Dies wäre aber der Fall mit unserm Verlangen nach höherer Erkenntniss und nach reinern geistigen Genüssen. Würde dies nicht erfüllt, so käme das Thier mit seinen geringern Gaben eigentlich weiter

als wir, weil es keinen Widerspruch in seiner Bestimmung gibt (*p.* 658.). Auch die Disharmonie zwischen Verdienst und Belohnung hienieden fordert in der Zukunft eine Ausgleichung (*p.* 687.). Characteristisch ist für diesen teleologischen Standpunkt, dass die letzte Abhandlung von den Vortheilen der Religion handelt, und darzuthun sucht, dass die Religion den irdischen Genuss nicht störe, sondern vielmehr zu seiner Erhöhung beitrage.

Hatte Reimarus, indem er alles Lebendige als den Endzweck der Schöpfung fasste, wenigstens bei der Betrachtung des Lebendigen noch den immanenten Zweck im Auge behalten, und daher in wahrer Liebe für die Natur keine nur äusserlich teleologische Anschauungsweise derselben geltend gemacht, so ändert sich dies bei einem Mann, in welchem die Teleologie bereits anfängt einer blossen Nützlichkeitskrämerei Platz zu machen. Es ist

Basedow.

Johann Bernhard Basedow, am 11. Sept. 1723 in Hamburg geboren, hat sowol auf der Schule als auf der Universität mehr nach eignem Geschmack studirt als gründlich gelernt. In philosophischer Hinsicht ist es für ihn entscheidend geworden, dass er Wolff und Crusius gleichzeitig studirte, obgleich er auch hierin mehr Autodidact ist, der statt der Meinung Andrer seinem gesunden Menschenverstand folgt. Nach einem bewegten Leben, in dem er bald Bedienter, bald Hauslehrer, bald Professor u. s. w. war,

ward er von dem König von Dänemark in die Lage versetzt, eine Zeitlang für sich zu privatisiren. In dieser Zeit verfasste er einige Werke welche die Philosophie betreffen [1]), besonders aber solche welche auf eine durchgehende Reform der Erziehung [2]) Beziehung hatten, die er für nothwendig hielt. Der Fürst Franz von Anhalt Dessau suchte die von ihm geltend gemachten, mit Rousseau's Ideen verwandten, Gedanken zu verwirklichen und so entstand das Philanthropin in Dessau, dem, so wie Basedows schriftstellerischer Thätigkeit, dies zugestanden werden muss, dass es eine kaum geahndete Revolution in der ganzen Erziehung Deutschlands hervorgebracht hat. Ausser vielen Streitigkeiten die er mit den Orthodoxen seiner Zeit, unter Andern mit dem durch seinen Streit mit Lessing berüchtigten Götze, hatte, liess ihn sein heftiger Character, seine Neigung zum Trunk u. dgl. nicht lange in Frieden mit seinen Collegen leben. Er zog sich vom Philanthropin zurück und starb am 25. Juli 1790 in Magdeburg. Bei aller Rohheit und Grobheit des Mannes, wird man nie vergessen dürfen, dass ein wirklicher Enthusiasmus

---

1) Praktische Moral für alle Stände.

Philalethie, neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft. Altona 1764. 2 Bde. 8.

Theoretisches System der gesunden Vernunft. Altona 1765.

2) Vorstellung an Menschenfreunde über das Elementarwerk. 1768.

Methodenbuch für Väter und Mütter. 1770.

Elementarwerk u. s. w.

für eine hohe Angelegenheit ihn beseelte, und dass selbst seine marktschreierische Buchmacherei zu ihrem letzten Zweck nur einen Gegenstand hatte, von dem er das Heil der Menschheit erwartete. Was von Basedows Lehre für unsern Zweck von Wichtigkeit ist, ist ungefähr Folgendes:

Wenn Reimarus, dessen Werke Basedow kannte und schätzte, als den Zweck des Universums alles Lebendige gesetzt hatte, so beschränkt dies Basedow dahin, dass alles übrige Lebendige nur nebenbei Zweck, der eigentliche Hauptzweck aber der Mensch sey, und Alles einen Werth nur habe, sofern es diesem nütze. Deswegen hat ihm die Philosophie keinen andern Zweck als „die für Alle gemeinnützigen Kenntnisse vorzutragen", und darum unsere Glückseligkeit zu befördern. Deswegen gibt es auch kein andres Kriterium der Wahrheit für irgend einen Gedanken oder Satz als „dass wir ihm Beifall geben müssen um unserer Glückseligkeit gemäss zu denken". Selbst hinsichtlich der höchsten, der religiösen, Ueberzeugungen gilt derselbe Canon, und Basedow thut sich sehr viel zu Gute auf seine Regel der „Glaubenspflicht", nach welcher alles das für wahr gehalten werden muss, dessen Annahme alle Menschen glückselig macht. Die ganze Philosophie hat zu ihrem Gegenstande den Menschen, und ist Anthropologie — (unter diesem Titel werden dann auch die Kenntnisse hinsichtlich der Natur abgehandelt, weil der letzte Zweck derselben der Nutzen des Menschen ist) — zweitens Gott und seine Verehrung, und ist

so Theologie. In beiden Theilen ist der Begriff des Zwecks und des Nutzens der wichtigste. So ist die Welt ein aus vielen Dingen zusammengesetztes Mittel der allgemeinen Glückseligkeit, so wird von der Beschaffenheit der Dinge immer gezeigt, wie dieselbe den Zwecken der Menschen entspreche. Eben so ist der Zweckbegriff auch für die Seelenlehre wichtig. Hier polemisirt er gegen Leibnitz und Wolff. Wie ihm die ganze Monadenlehre lächerlich erscheint, so gibt er auch auf die Einfachheit der Seele Nichts. Er nähert sich mehr Crusius an, und gründet dann seinen Beweis von der Unsterblichkeit nicht auf die Einfachheit der Seele, sondern darauf, dass durch die Unsterblichkeit grössere Glückseligkeit erreicht werde. Eben so liegt auch der eigentliche Beweis für das Daseyn Gottes darin, dass alle Dinge zur Glückseligkeit des Menschen beitragen und dass darum ein Wesen da seyn muss, welches diesen letzten Endzweck aller Dinge gesetzt hat. (Wo er den Beweis in aller Form führen will, lässt er sich erst eine Menge von Axiomen zugeben.) Dies ist auch der Grund warum sich Basedow vor Allem rühmend über Reimarus äussert. Im Praktischen ist noch zu bemerken, dass Basedow aufs aller Entschiedenste gegen jeden Indeterminismus protestirt. —

An Basedow schliessen sich, besonders in pädagogischer Hinsicht, aber auch in sofern als sie die Gemeinnützigkeit im Leben wie in der Wissenschaft als das Höchste ansehen, viele Männer an, die zum Theil auch seine Collegen am Philanthropin waren.

Es sind, ausser seinem Specialcollegen **Wolke**, besonders **Campe**, **Salzmann**, zum Theil auch **Guts Muths** zu nennen.

Endlich ist hier zu erwähnen *Gotthilf Samuel Steinbart*, Königlich Preussischer Oberconsistorialrath und Professor der Theologie und Philosophie, geb. 1738, gest. 1809, der in seinem „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums“ (Züllichau 1778. 2te Aufl. 1780.), so wie in den „Philosophischen Unterhaltungen zur weitern Aufklärung der Glückseligkeitslehre“ (Züllichau 1782 - 1786.) ähnliche Gedanken geltend machte, und indem er sie in die Theologie einführte, ein Aufsehn erregte, welches die theologische Facultät in Halle mit dem Doctortitel anerkannte. Das Thema welches er durchführt ist, dass alle Weisheit nur darin bestehe Glückseligkeit, d. h. dauerndes Vergnügen zu erlangen, dass die christliche Religion, fern davon dies zu verbieten, vielmehr selbst nur Glückseligkeitslehre sey. Ziehe man nämlich die Zusätze, welche durch die Entwicklung der Kirche zu der reinen biblischen Lehre hinzugekommen seyen, ab, bedenke man ferner dass, aus pädagogischen Gründen, in der Bibel gar Vieles in ein historisches Gewand gekleidet sey, dessen eigentlicher Inhalt ewige, namentlich praktische, Wahrheiten seyen, so lehre auch der Stifter der christlichen Religion nur wahre Tugend. „Und was heisst denn tugendhaft seyn anders, als in vollem Maasse das Gute

geniessen, was Gott von allen Seiten der thierischen, geistigen und moralischen Natur des Menschen aus freier Güte darbietet?“ Der grösste Theil seines Werks ist exegetischen Inhalts. In den Unterhaltungen kommen auch Grundzüge seiner Psychologie (welche er in seiner „gemeinnützigen Anleitung des Verstandes zum regelmässigen Denken“, 1780, ausführlicher dargelegt hat) vor, die darauf hinauskommen, dass alle Erkenntnisse auf sinnliche Empfindungen als ihre ersten Gründe sich stützen. Uebrigens ist Steinbart ein sehr warmer Vertheidiger der Unsterblichkeit der Seele, welche er als ein Postulat ansieht, ohne welches die Glückseligkeit des Menschen nicht verwirklicht werden könne. Er spricht als Vermuthung aus, dass die Seele aus dem groben sichtbaren Körper einen feinern Leib heraus- und mit sich nehme.

Man hat Steinbart mit Unrecht mit dem berüchtigten Bahrdt zusammengestellt. Ein würdiger ernster Sinn, dabei eine wahre Toleranz, die er auch in seinen Streitschriften zeigt, zeichnen ihn vortheilhaft vor jenem aus, und es ist sehr erklärlich, dass Semler in derselben Zeit, wo er sich mit grosser Indignation über das Bahrdt'sche Glaubensbekenntniss äussert, sich Steinbarts so warm angenommen hat.

§. 28.
Schlussbemerkung zur zweiten Periode.

Der deutsche Rationalismus des 18. Jahrhunderts grenzt, ganz wie der französische Materialismus nahe an die Unphilosophie, und der Uebergang, den beide in dieselbe gemacht haben ist leicht erklärlich. Dies ist aber nicht der einzige Grund warum beide, trotz dem dass sie entgegengesetzten Richtungen angehören, zusammen gestellt werden müssen. Vielmehr indem beide sich möglichst weit von dem gemeinschaftlichen Ausgangspunkt entfernt haben, nähert die gleiche Feindschaft gegen diesen beide einander. Die beiden Richtungen, welche in der ersten Periode sich noch nicht geschieden hatten, wieder zu versöhnen, und damit die Resultate der ersten und zweiten Periode zu vereinigen, ist die Aufgabe für die dritte Periode der Geschichte der neuern Philosophie. Wo sich bedeutende Persönlichkeiten finden, die in den Extremen,

zu welchen die zweite Periode kam, das Ungenügende erkennen ohne doch der Aufgabe gewachsen zu seyn die neue Epoche zu machen, werden sie entweder von der Philosophie sich abwenden um in dem Befriedigung zu finden, was von derselben angefeindet wird, oder bei wirklich philosophischem Trieb werden sie sich der vergangenen Philosophie annähern in der die beiden Richtungen noch gebunden waren, oder endlich sie werden versuchen, in mystischer Anschauung zu anticipiren was langsam zu erarbeiten sie nicht im Stande sind. Die gleichzeitig hervortretenden Bestrebungen, in der positiven Religion Schutz gegen die Philosophie zu finden, das Unternehmen den Spinozismus wieder zu beleben, endlich die Versuche, in geistreichen Gedankenblitzen als Weissagungen auszusprechen was die nachfolgende Zeit als Resultat mühsamen Denkens erobern soll, — sie bilden die Morgenröthe der folgenden Periode, die ihren Sonnenaufgang in Kant hat.

Vorwort.

Ich habe diesem Bande, dessen Druck bereits vor mehr als einem Jahre begonnen hatte, dann aber wegen hindernder Umstände von allerlei Art unterbrochen werden musste, nur einige Worte vorauszuschicken. Sie betreffen die Ausführlichkeit, mit welcher solche Lehren behandelt sind, welche heut zu Tage zu verlachen Mode geworden ist, namentlich das System Wolff's und seiner Schüler. Bedürfte es noch eines Beweises, dass durch Kant, den Copernicus der neuern Weltansicht, eine Revolution in der Philosophie eingetreten ist, die ihres Gleichen nicht hat, so könnte auch dies für einen gelten, dass man so ganz vergessen hat, was die Philosophie ein halbes Säculum vor ihm lehrte. Eben dieses Ver-

gessens halber möchte es aber Noth seyn, manchmal daran zu erinnern; sollte dies auch nur den Erfolg haben, dass Vieles in der Gegenwart besser dadurch begriffen würde. Sehr Viele die es einem neuern metaphysischen System fast als eine Geistesverrückung vorgeworfen haben, dass es mit dem Nichts anfange, möchten sehr erstaunt seyn, wenn sie hörten, dass vor noch nicht hundert Jahren dies als der einzig mögliche Anfang aller Metaphysik von Allen, die ein wahrhaftes Urtheil hatten, anerkannt war. Dergleichen Beispiele wo, was nur für ein Erzeugniss der Nach-Kantischen Speculation gilt, bereits in den frühern Lehren, theils der Wolff'schen Schule, theils der sogenannten Aufklärung, deutlich genug angelegt ist, liessen sich viele anführen. Und doch ist gerade diese Periode so erstaunlich vernachlässigt, dass selbst das Beste, was darüber in der philosophischen Literatur existirt — ich meine die Arbeiten von Buhle — wegen der vielen Irrthümer nur mit der grössten Vorsicht zu gebrauchen ist. Wie beschämt in dieser Hinsicht sehr viele Philosophen von Fach ein Mann der es nicht

ist. F. C. Schlosser's Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts enthält über die Männer, welche die Resultate der Philosophie in's Leben einzuführen suchen, das Beste, was über sie gesagt worden ist, weil es sich auf eine genaue Bekanntschaft mit ihren Werken gründet. — Weniger wird es befremden, dass ich der Schottischen Schule die Bedeutung zugeschrieben habe, ein wesentliches Entwicklungsmoment in der Geschichte der Philosophie zu seyn. Ihr Einfluss auf die psychologischen Studien dauert, wenigstens bei denen welche dieselben erfahrungsmässig treiben, noch heut zu Tage fort, und ausserdem hat sie als der eigentliche Anfangspunkt des modernen französischen Eklekticismus eine solche Bedeutung gewonnen, dass man, sollte man auch von der Anregung schweigen, die Kant durch sie empfangen, nicht unter die ephemeren Erscheinungen wird rechnen dürfen.

Im Uebrigen bietet die zweite Periode der Geschichte der neuern Philosophie, welche dieser Band bis zu ihrem Abschluss begleitet hat, mit wenig Ausnahmen, so wenig Erquickliches dar, dass dem Darsteller die Bitte

erlaubt seyn wird, man möge nicht, indem man ihn entgelten lässt was der Gegenstand verschuldet, ihm mehr noch aufbürden als die Mängel seiner Arbeit verdienen.

Halle am 1. Aug. 1842.

Erdmann.

1. Es ist öfter hervorgehoben, warum eine Ansicht, welche das Geistige ganz im Materiellen aufgehn liesse, oder das Materielle völlig in Vorstellungen verflüchtigte, nicht mehr den Namen der Philosophie verdienen würde. Der Materialist der das Ich gar nicht statuirte würde sich selbst widersprechen, der Idealist der nur sein empirisches Ich als wirklich setzte, auf Verständigung verzichten. War das System *de la Nature* jenem äussersten Extrem ganz nahe gekommen, so hat die deutsche Aufklärung indem sie über das Ich Alles ganz vergisst, factisch dieses als das allein Wirkliche bestimmt, wenn sie auch weder den Geist noch den Muth hat, es theoretisch zu thun. Waren nun schon die Bedeutendern in dieser Richtung in solchem Mangel an Bewusstseyn über sich selbst und ihren Standpunkt befangen, so mussten die Kleineren die sich ihnen anschlossen noch weniger von eigentlich wissenschaftlicher Bedeutung seyn. In der That ist sie *Nicolai*, *Biester* und so vielen Andern, welche in der Berliner Monatsschrift und der Allgemeinen deutschen Bibliothek ihr Organ fanden, nicht zuzuschreiben. Es zeigt sich in diesen Leistungen ein leeres Raisonnement in welchem nur das raisonnirende Ich sich geltend macht, und indem es mit der Sache sich zu

beschäftigen scheint, nur sich selber wohlgefällig betrachtet. Diese Selbstbelügung und Halbheit macht diese Sachen so ungeniessbar und fade, während bei dem frechen Materialismus der Franzosen sie doch mindestens wissen, was sie wollen. Die Gegenstände die in dieser Zeit von den sogenannten „Weltweisen" besprochen werden, sind die aller gewöhnlichsten, sobald ihnen nur die Seite abgewonnen werden kann, dass sie für das Ich etwas (nützlich, schädlich, reizend u. s. w.) seyen. Alles dagegen was das Ich über die blosse Einzelheit hinauszuführen vermöchte, wird entweder mit Stillschweigen übergangen oder angefeindet. Darum dieser absolute Mangel an Poesie — man denke an Nicolai's Urtheil über Werthers Leiden — und eine Furcht vor dem wahrhaft Idealen in dieser Richtung, darum dieses Zurücktreten aller objectiven Bestimmungen, welches anstatt sittlicher Principien nur den Genuss beim Anschaun der eignen vortrefflichen Absichten im Auge behalten lässt, ohne dass man doch den Muth hat sich ehrlich zum Princip des Egoismus zu bekennen, der freilich ein ganz anderer ist, als der sinnliche des Materialisten Helvetius. Die Wirklichkeit wird angeklagt, nur um sich um so vortrefflicher zu wissen. Eine krankhafte unnatürliche Sentimentalität oder ehrenwerthe „Absichten",

sind das Höchste wozu sich diese aufgeklärte Moralität erhebt. Mit dieser nur auf's Subject beschränkten Richtung hängt dann auch die Fluth von Selbstbekenntnissen und Selbstbiographien zusammen, die Deutschland am Schluss des vorigen Jahrhunderts überschwemmt haben. Es scheint als hätten Rousseau's Confessionen den ersten Anstoss dazu gegeben, dass man sich itzt mit allen Schwächen und Tugenden der Welt darstellen wollte, als müsste dieser Alles an einer solchen Darstellung liegen. Selbst unter den Bessern dieser Zeit sind Viele, die sich dieser Krankheit nicht erwehrt haben, und Manchem hat ein solches Raisonnement über sich selbst zum Namen eines Weltweisen verholfen.

2. Indess wäre dies allein, dass beide Richtungen zur Unphilosophie geführt haben, da diese in unzähligen Formen auftreten kann, noch kein Beweis, dass ihre Extreme einander sich annähern. Wenn nun aber eine solche doch Statt gefunden hat, so hat sie ihren eigentlichen Grund in einer wirklichen Uebereinstimmung. Diese liegt in dem der Sache nach gleichen Verhältniss welches der französische Naturalismus und die deutsche Aufklärung zur Religion gehabt haben, eine Gleichheit welche die, die überhaupt nur von dem religiösen Gesichtspunkt aus

eine Philosophie zu beurtheilen pflegen, dahin gebracht hat die Ansichten eines Reimarus mit denen eines Holbach ganz zu identificiren, obgleich sie von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgehn, und obgleich der Eine den Zweck vergöttert, während der Andre ihn ganz leugnet. Den positiv religiösen Bestimmungen ist freilich die deutsche Aufklärung mit ihrem, dem Rousseau abgeborgten, Theismus eben so entgegen getreten wie Diderot. Der Unterschied ist, dass der Materialismus, ganz in dem Materiellen befriedigt, keinen Gott haben und die deutsche Aufklärung nur mit dem lieben Ich beschäftigt, von keinem wissen will. Beide haben deswegen eine ganz gleiche Reaction, namentlich von Seiten der Orthodoxisten, erfahren, und wenn in Frankreich in der Zeit des *Système de la nature* jeder Gottesleugner Philosoph hiess, und die Werke jedes Philosophen auf Betrieb der Geistlichkeit verbrannt wurden, so fand in Deutschland ganz derselbe Zustand Statt, indem hier nach Lessings Ausdruck „jeder Gottesgelehrte zum Pfaffen, jeder Weltweise zum Gottesleugner herabgewürdigt“ wurde. Dieser atheologische Character welchen die Philosophie genommen hat, und in dem die sonst so entgegen gesetzten Materialisten und Rationalisten sich unter einander verstan-

den, hat aber darin seine Nothwendigkeit, dass beide Richtungen ausgegangen und möglichst weit fortgegangen waren von einem System, das gerade im Gegentheil indem es nur der Gottheit Realität zuzuschreiben suchte den pantheistischen (pantheologischen) Standpunkt so weit durchführte als möglich, vom Spinozismus, in dem sie noch gebunden waren (vgl. Th. I. Abth. 2. *p.* 97.). Es kann darum kein grösserer Gegensatz gedacht werden als der zwischen der compacten Ganzheit des Spinozistischen Systems, und der Zerfahrenheit der in Rede stehenden Lehren. Zwar rühmt ein Diderot den Spinoza (in seiner *Promenade*), aber nur indem er ihn missverständlich in einen blossen Materialisten verwandelt, und wie weit die deutsche Aufklärung von einem wahrhaften Verständniss des Spinozismus entfernt war, zeigt Mendelssohns Beispiel, der trotz dem dass er ihn viel und genau gelesen hatte (wie namentlich aus seinem Briefwechsel mit Lessing hervorgeht) ganz entsetzt ist darüber, dass ihm Jacobi sagt Spinoza habe die *causas finales* geleugnet. Dass ein persönlicher Gott geleugnet wird, das kann man ihm noch nach-denken, ja zur Noth zu Gute halten, allein die Zwecke! — Ohne sie gibt es ja den Begriff des Nützlichen nicht. Hatte sich darum Spinoza ganz in das Absolute zu

versenken versucht, und die einzelnen Dinge wie das Ich von diesem spurlos verschlingen lassen, so wird dagegen hier, um beide zu retten und den materiellen Atomen so wie dem einzelnen Ich seine endlose Dauer um so sicherer zu bewahren, jenes vergessen. Daher die Sympathie die wenigstens von Seiten der deutschen Weltweisen den französischen Philosophen erwiesen wird wenigstens dort, wo dieselben gegen Priesterschaft und Kirche sprechen.

3. Ist nun gleich diese Sympathie nur eine negative, d. h. die sich auf gleichen Antipathien gründet, so weist sie doch als auf ihr Ziel auf eine positive Vereinigung hin. Werden nun die beiden Richtungen, die in der zweiten Periode neben einander her sich bis zur Grenze der Unphilosophie entwickelt haben, synthetisch verbunden, so hat die Philosophie damit einen wesentlichen Fortschritt gemacht und einen ganz andern Character bekommen. Sie wird über die einseitig realistische wie über die eben so einseitig idealistische Richtung hinausgegangen seyn und kann in sofern Ideal-Realismus genannt werden. So zeigt sich die neuere Philosophie in der dritten Periode ihrer Entwicklung. Wenn die beiden Elemente, welche in der ersten Periode gebunden waren wieder vereinigt werden, so kann dies als eine Rückkehr

zu einem frühern Standpunkt erscheinen. Allein dies ist nur Schein. Jener war nicht Ideal-Realismus, weil er, was wir Idealismus und Realismus genannt hatten, noch vor sich hatte; itzt dagegen werden diese Einseitigkeiten überwunden, und also als aufgehobne Momente in der folgenden Philosophie enthalten seyn. Damit wird also die Philosophie indem sie, was sie in der zweiten Periode erworben hat, nicht verliert, einen wesentlich andern Standpunkt einnehmen als der in den beiden vorhergehenden Perioden herrschende gewesen ist. In der ersten Periode war vor der Substanzialität des einen allgemeinen Wesens alles Einzelne verschwunden, *Des Cartes* hatte schon gesagt eigentlich sey nur Gott Substanz, und hatte, indem er die Dinge aus Gott und Nichts entstehen liess *(Medit. IV.)* eigentlich damit gesagt die Dinge seyen nur Schranken, Modi an der Gottheit. Hiemit hatte Malebranche, besonders aber Spinoza Ernst gemacht, und alle Individualität zu leugnen gesucht. Die ganze Periode hat deswegen den Character des Substanzialitätssystems oder des Pantheismus. Allein bei Spinoza hatte sich die Negation und nothwendige Consequenz dieses Standpunkts gleichfalls geltend gemacht, und das verdrängte *principium individuationis* stellte sich wider seinen Willen immer wieder

bei ihm ein — (wie sehr, hat in seiner bemerkenswerthen Schrift „Spinoza als Metaphysiker" Thomas gezeigt, der dadurch bewogen wird, Spinoza gar nicht mehr als Pantheisten zu betrachten) —, und so geht bei Spinoza eben wie die *natura naturata* neben der *natura naturans* steht, neben seinem Pantheismus die Ansicht her, welche wir, weil sie das Einzelwesen als substanziell fasst, als monadologische bezeichnen können. Diesen Standpunkt, der bei Spinoza schon beginnt, durchzuführen (und zwar in der doppelten Form des Realismus und Idealismus) war die Aufgabe der zweiten Periode. Die dritte wird uns die Philosophie zeigen wie sie weder pantheistisch ist noch monadologisch indem sie beide Momente zu vereinigen sucht. (Dass hier die Philosophie, weil sie den Pantheismus zu einem wesentlichen Moment hat, die Bedeutung des Spinoza mehr anerkennen wird als dies bis dahin geschah, ja dass sie ihn mehr anerkennen wird als die auf ihn folgenden Philosophen, weil diese einseitige Monadologen waren, er aber, wenn gleich nur neben seinem Pantheismus so doch zugleich mit ihm auch die andere, eben so wesentliche, monadologische Seite nicht vergessen — konnte, dies ist sehr erklärlich.).

4. Wie vor der Kirchenreformation die sogenannten Vor-reformatoren auftraten, d. h. diejenigen welche in dem gegenwärtigen Zustande keine Befriedigung fanden, ohne doch fähig zu seyn einen neuen zu schaffen, so zeigt sich etwas Aehnliches hier im philosophischen Gebiet. Bedeutende Persönlichkeiten treten auf, welche weder in dem frechen Materialismus der Franzosen noch auch in dem faden Rationalismus der deutschen Weltweisen eine Befriedigung finden können, ohne dass doch für sie, deren Wirkungskreis andere Gebiete sind, die Möglichkeit gegeben ist die Aufgabe der folgenden Periode zu lösen. Drei Wege bieten sich hier dar, Wege welche weil sie unter solchen Verhältnissen die einzig möglichen sind, in einer ähnlichen Lage der Philosophie schon einmal eingeschlagen wurden. Als nämlich die Scholastik sich überlebt hatte, und ehe *Des Cartes* das neue Princip in der Philosophie geltend gemacht hat, sehen wir diejenigen die von uns als Vorläufer einer neuern Zeit betrachtet werden müssen, dadurch sich vor der unschmackhaften Scholastik retten, dass sie sich ganz in die Betrachtung des religiösen Inhalts vertiefen und in religiöser Mystik auf die Form der Philosophie verzichten; wir sehen

Andere zur Vergangenheit zurück gehn und bei dem alten und ächten Aristoteles, bei den Neuplatonikern oder Epicur, kurz bei der Philosophie wie sie noch nicht Scholastik geworden war, Befriedigung suchen; wir sehen endlich wieder Andere in allerdings unklarer Weise Gedanken aussprechen, die einer folgenden Zeit angehören, aber nur wie messianische Weissagungen die, obgleich sie in der Folgezeit ihre Bedeutung erhalten, doch der Vergangenheit angehören, es sind die Naturphilosophen, namentlich die italienischen, deren sibyllinische Sprüche die Itztzeit besser versteht als ihre Zeitgenossen, ja als sie selbst. — Wenden wir uns zu der Zeit mit der wir es hier zu thun haben, so war ein Zurückziehn von aller Philosophie auf das religiöse Gebiet zu einer Zeit wo die Philosophie des Tages ganz atheologisch geworden war sehr erklärlich. Wo bessern Schutz finden gegen die unbefriedigende Philosophie, als bei dem, was sie so heftig angriff und was also doch wohl eine Potenz seyn musste. Mag sie nun als starre Orthodoxie, mag sie als eine religiöse Mystik sich zeigen, die antiphilosophische Richtung Vieler zeigt, dass ein Gefühl herrschend ist, dass die gepriesene Weltweisheit den höchsten Bedürfnissen

nicht entspreche. Wer nach jenem berühmt gewordenen Ausspruch den *salto mortale* in den Glauben nicht machen kann und nicht machen will, der wird den zweiten Ausweg versuchen. Ein neuer Ficinus und Pomponatius wird er sich zur Vergangenheit wenden, eine markigere Philosophie dort suchen, von wo die Neuern sich entfernt haben, und jenem schlimmen Dilemma des Idealismus oder Realismus dadurch entgehn, dass er zu dem flüchtet, der weder Realist noch Idealist gewesen war, zu Spinoza. Endlich aber wird, und dieser Ausweg kann leicht mit dem zweiten zugleich ergriffen werden, das Gefühl des Mangels in der gegenwärtigen Philosophie dahin bringen, als Erzeugung desselben das auszusprechen, freilich nicht zu beweisen, was über diese Periode hinausgeht, Gedanken die unbegründet sind und nur geistreiche Einfälle, bis eine spätere Zeit ganz dasselbe als nothwendig nachweist, was jene nur ahndeten. Die diesen Ausweg ergreifen, sie sehen wie Moses das gelobte Land ohne hineinzukommen. So verschieden diese Wege sind, so sehr ein *Saint Martin* oder *Claudius* von einem *Lessing*, dieser von einem *Herder* und *Hamann* verschieden ist, so gehören sie doch alle zu den Vorläufern der durch

Kant hervorgebrachten Revolution im Gebiete der Wissenschaft. Die Betrachtung derselben, so weit dieselbe in unserm Zweck liegt, bleibt deswegen der Darstellung der folgenden Periode aufbehalten, oder der Geschichte der neuesten Philosophie. —

Beilagen.

I. Belegstellen aus Leibnitz's Schriften. *)

Zu §. 3.

1. On parle confusément de la substance, dont la connoissance pourtant est la clef de la philosophie intérieure. C'est la difficulté qui s'y trouve qui a tant embarrassé Spinoza et Mr. Locke. — Une bonne définition (comme j'ai donné celle de l'amour) les aurait tiré d'affaire. — *Lettre III à Bourguet. p.* 722. Cette définition (Cartésienne) de la substance n'est pas exempte de difficultés. Dans le fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme indépendant d'autre chose. Dirons-nous donc avec un Novateur trop connu, que Dieu est la seule substance, dont les créatures ne soient que les modifications? — Les attributs sont différens des substances, dont ils sont les attributs. Il y a donc quelque chose qui n'est point substance et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dépendamment que la substance même. Donc cette indépendance de la notion n'est point le caractère de la substance puisqu'il doit convenir encore à ce qui est essentiel à la substance. *Examen des princ. du P. Malebr. p.* 691.

*) Wo nicht das Gegentheil besonders bemerkt ist, citire ich nach meiner Ausgabe von Leibnitz's philosophischen Werken, Berl. Eichler. 1840. 1. Bd. 4.

2. — . . dicam interim, notionem virium s. virtutis (quam Germani vocant *Kraft* Galli *la force*) cui ego explicandae peculiarem *Dynamices* scientiam destinavi plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit; nec auxiliis indiget sed sola sublatione impedimenti. Quod exemplis gravis suspensi funem sustinentem intendentis aut arcus tensi explicari potest. *De primae philos. emendat.* *p.* 122. Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance. *Théod. III* §. 393. Je suis de votre sentiment, Monsieur, qu'on ne saurait expliquer ce que c'est que l'existence d'une substance en lui refusant l'action. — Quand je parle de la force et de l'action des créatures j'entends que chaque créature est grosse de son état futur. *A Bourguet III. p.* 722. Les forces primitives ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité mais encore une activité originale. *Système nouveau etc. p.* 125. Satis autem ex interioribus metaphysicae principiis ostendi potest quod non agit nec existere, nam potentia agendi sine ullo actus initio nulla est. *De vera methodo etc. p.* 111. La substance est un être capable d'action. *Princ. de la nat. etc. p.* 714.

3. Pono igitur: omne individuum sua tota entitate individuatur. *Diss. de. princ. ind. p.* 1. . . . . cum id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantia esse nullo modo possit. *De ipsa natura etc. p.* 160. Sans la force active dans les corps il n'y aurait point de

variété dans les phénomènes, ce qui vaudrait autant que s'il n'y avait rien du tout. *Répl. aux réfl. de Bayle p.* 188. Il n'y a point deux individus indiscernables. *Lettre IV à Clarke ,p.* 755. ... ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione. *De ipsa natura p.* 157. La monade dont nous parlerons ici n'est autre chose qu'une substance simple qui entre dans les composés; simple c'est à-dire sans parties. — Ces monades sont . . . en un mot les élémens des choses. *Monadol. p.* 705. Les véritables substances ne sont que les substances simples ou ce que j'appelle Monades. Et je crois qu'il n'y a que de monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent. *A Dangicourt. p.* 745. . . . Et cela est encore plus manifeste dans les substances simples, ou dans les principes actifs mêmes que j'appelle des Entéléchies primitives avec Aristote. *Répl. aux réfl. de Bayle p.* 184. On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples . . . Car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές) il y a une suffisance (αὐτάρκεια). *Monadol. p.* 706.

4. Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car, il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans, ou d'univers concentrés, qu'il y a de monades, au lieu que selon Spinosa il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison s'il n'y avait point de monades, et alors tout hors de Dieu serait passager et s'evanouirait en simples accidens ou modifications, puisqu'il n'y aurait point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades. *A Bourguet. Lettre II p.* 720. Unde consequens est ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens di-

vina virtute inprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere . . . . . et quod eodem redit ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor subtilis at profanus orbi invexit vel renovavit. *De ipsa natura etc.* §. 8. *p.* 156.

5. Ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot, les élémens des choses. *Monadol.* §. 3. *p.* 705. Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties . . . . . on les pourrait appeler points métaphysiques; . . . . . ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence; les points mathématiques sont exacts mais ce ne sont que des modalités, il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou ames) qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y aurait rien de réel puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude *Système nouveau p.* 126. Unaquaeque est velut separatus quidam mundus. *Ad Des Bosses Ep.* 19. *p.* 687. Monades enim esse partes corporum, tangere sese, componere corpora non magis dici debet quam hoc de punctis et animabus dicere licet. *Ad eundem. Ep.* 18. *p.* 680. Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. *Monadol.* §. 7. *p.* 705. J'étais obligé de reconnaître, qu'il faut que les formes constitutives des substances aient été créées avec le monde et qu'elles subsistent toujours . . . . . on ne donne aux formes que la durée que les Gassendistes accordent à leurs atomes. *Système nouveau* §. 4. *p.* 125. Les atomes de la matière sont contraires à la raison, outre qu'ils sont encore composés de parties. *Ibid.* §. 11. *p.* 126. Il n'y a point d'atomes de la matière dans la nature, la moindre parcelle de la matière ayant encore des parties. *Répl. aux réfl. de Bayle p.* 186. Ainsi on pourrait se servir

de la philosophie de Mr. Gassendi pour introduire les jeunes gens dans les connaissance de la nature . . . *Lettre à un ami. p.* 699. Le principe d'individuation revient dans les individus au principe de distinction dont je viens de parler. Si deux individus étaient parfaitement semblables et égaux et (en un mot) indistinguables par eux mêmes il n'y aurait point de principe d'individuation, et même j'ose dire qu'il n'y aurait point de distinction individuelle ou de différens individus à cette condition. C'est pourquoi la notion des atomes est chimérique et ne vient que de conceptions incomplètes des hommes. *Nouv. ess. II Ch.* 27. *p.* 277. Non bene capio quid P. Perez cujus notum mihi ingenium est per metaphysica indivisibilia intelligat, quod ex aliis ejus locis facile erues. Si intelligeret monades, mihi consentiret. — Possem interim hac ejus phrasi ad monades meas designandas uti. *Ad Des Bosses Ep.* 8. *p.* 441.

Zu §. 4.

6. . . . . Ce qui fait voir que ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Epicure et de Platon, des plus grands Matérialistes et des plus grands Idéalistes se réunit ici. *Répl. aux réfl. de Locke p.* 186. Cum perceptio nihil aliud sit quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse *Ad Des Bosses Ep.* 3. *p.* 438. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent *Princ. de la nat. etc.* §. 2. *p.* 714. Perceptio nihil aliud est quam . . . repraesentatio variationis externae in interna. *De anima brutorum p.* 464. Ainsi il est bon de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'apperception qui est la conscience ou la connaissance

réflexive de cet état. *Princ. de la nat. etc.* §. 4. *p.* 715. Il faut que ces perceptions internes dans l'ame même lui arrivent par sa propre constitution originale, c'est-à-dire par la nature représentative (capable d'exprimer les êtres hors d'elle par rapport à ses organes) qui lui a été donnée dès sa création et qui fait son caractère individuel. *Système nouveau etc.* §. 14. *p.* 127. Chaque monade est un miroir vivant de l'univers . . . *A Mr. Rém. de Montmort p.* 725. J'y fais voir, que naturellement chaque substance simple a de la perception et que son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées et qui naissent naturellement, les unes des autres, pour lui représenter le corps qui lui est assigné, et par son moyen l'univers entier suivant le point de vue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir quelque influence physique du corps. — D'où il s'ensuit que l'ame a donc en elle-même une parfaite spontanéité, ensorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions. *Théod.* §. 291. *p.* 590. Ainsi nos sentimens intérieurs, c'est-à-dire qui sont dans l'ame même et non dans le cerveau ni dans les parties subtiles du corps, (ne sont) que des phénomènes suivis sur les êtres externes ou bien des apparences véritables et comme de songes bien réglés . . . . . . Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'ame à point nommé en vertu de ses propres loix, comme dans le monde à part et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle (pour me servir de la manière de parler d'une certaine personne d'une grande élévation d'esprit, dont la sainteté est célébrée). etc. *Système nouveau* §. 14. *p.* 127. Il s'ensuit que chaque monade est un miroir vivant ou doué d'action interne, représentatif

de l'univers suivant son point de vue et aussi réglé que l'univers même. *Princ. de la nat. etc.* §. 3. *p.* 714. (Il faut) que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et lui arrivera..... que chaque substance exprime l'univers tout entier .... *A Mr. Arnauld. p.* 107. Ce sont des mondes en raccourci à leur mode, des simplicités fécondes, des unités de substance mais virtuellement infinies par la multitude de leurs modifications, des centres qui expriment une circonférence infinie. *Répl. aux réfl. de Bayle p.* 187. On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées car elles ont en elles une certaine perfection (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), il y a une suffisance (*αὐτάρκεια*) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des automates incorporels. Si nous voulons appeler ame tout ce qui a perceptions et appétits dans le sens général que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appelées ames, mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples et qu'on appelle ames seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire. *Monadol.* §. 18. 19. *p.* 706. Il n'y a point de chose individuelle qui ne doive exprimer toutes les autres, de sorte que l'ame à l'égard de la variété de ses modifications doit être comparée avec l'univers qu'elle représente selon son point de vue, et même en quelque façon avec Dieu dont elle représente finiment l'infinité à cause de sa perception confuse et imparfaite de l'infini, plutôt qu'avec un atome matériel. *Répl. aux réfl. de Bayle p.* 187.

7. Au reste comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondements non

seulement des actions mais encore des résistances ou possibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l'infini en nombres. *A Mr. Rém. de Montmort p.* 725. Responderem . . . materiam primam nihil aliud fore quam potentiam monadum passivam et entelechiam fore eandem activam. *Ad Des Bosses Ep.* 21. *p.* 687. Respondeo primum principium activum non tribui a me materiae nudae sive primae quae mere passiva est . . . . . sed corpori seu materiae vestitae sive secundae. *Ep. ad Wagnerum p.* 466. Per materiam autem hic intelligo massam seu materiam secundam ubi est extensio cum resistentia. *Ad Des Bosses Ep.* 12. *p.* 456. Secus est si intelligas materiam primam seu *τὸ δυναμικὸν πρῶτον, παθητικὸν πρῶτον ὑποκείμενον,* id est potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae quod non in extensione sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque, seu potentiam activam primitivam complet, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. Talem materiam, id est passionis principium perstare suaeque entelechiae adhaerere intelligimus. *Ad eundem Ep.* 2. *p.* 436. Materia prima cuivis entelechiae est essentialis neque unquam ab ea separatur cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. — Etsi ergo Deus per potentiam absolutam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum actum qualis ipse est solus. *Ad eundem Ep.* 7. *p.* 440. Il faut encore considérer, que ma matière n'est pas une chose opposée au Dieu mais qu'il la faut opposer plutôt à l'actif borné, c'est-à-dire à l'ame ou à la forme. Car Dieu est l'être suprême opposé au néant, dont la matière résulte aussi bien que les formes et le passif tout pure est quelque chose plus que le néant, étant capable de quelque chose au lieu que

rien ne se peut attribuer au néant. *Sur l'esprit universel p.* 182. Et proinde admittendum est aliquid praeter materiam quod sit tam principium perceptionis seu actionis internae quam motus seu actionis externae. Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam ἐντελέχειαν τὴν πρώτην uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit. *De anima brutorum p.* 464. Ex his porro intelligi potest animas separatas naturaliter non dari quum enim sint entelechiae primitivae seu mere activae, opus habent aliquo passivo per quod compleantur. *Ibid.* Tecum enim sentio, id quod passivum est nunquam solum reperiri aut per se subsistere. Pulchre autem notas, in mere passivo nullam esse motus recipiendi retinendique habilitatem, et ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui, incidique in Spinosismum. Vicissim nullam dari creaturam mere activam eo etiam tecum inclino . . . *Ep. ad Fr. Hoffmannum p.* 161. Solus Deus substantia est vere a materia separata quum sit actus purus nulla patiendi potentia praeditus, quae ubicunque est materiam constituit. *Ad Wagnerum p.* 466. Neque ego illud Peripateticorum dogma sperno qui relationem ad determinatam materiam . . . . ad numericam substantiarum distinctionem requirunt. *Ad Des Bosses Ep.* 7. *p.* 440. La matière première et pure . . . . est purement passive, aussi à proprement parler n'est elle pas une substance mais quelque chose d'incomplet. *A Mr. Montmort p.* 736. Vides autem me hic loqui hactenus non de unione entelechiae seu principii activi cum materia prima seu potentia passiva sed de unione . . . monadis (ex utroque principio resultantis) . . . . cum aliis monadibus. *Ad Des Bosses Ep.* 12. *p.* 457. Atque hoc ipsum substantiale principium est . . . . quod forma substantialis appellatur, et, quatenus cum materia substantiam vere unam seu unum per se constituit, id facit quod ego mo-

nadem appello. *De ipsa natura* §. 11. p. 158. Il y en a qui avouent que l'ame est la forme de l'homme; mais aussi ils veulent qu'elle est la seule forme de la nature connue. — Mais on n'en a point de donner ce privilège à l'homme seul comme si la nature était faite à bâton rompu. Il y a lieu de juger qu'il y a une infinité d'ames ou pour parler plus généralement d'entéléchies primitives, qui ont quelque chose d'analogique avec la perception et l'appétit, et qu'elles sont toutes et demeurent toujours des formes substantielles des corps. *Nouv. essais III. Ch.* 6. *p.* 317. Je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles si décriées aujourdhui etc. *Système nouveau* §. 3. *p.* 124.

8. De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple et l'appétit est la tendance d'une perception à l'autre: or ces deux choses sont dans toutes les monades car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste des choses. *A Mr. Bourguet Lettre* 2. *p.* 720. L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à l'autre peut être appelée appétition; il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose et parvient à des perceptions nouvelles. *Monadol.* §. 15. *p.* 706. Arcus tensi non modica potentia est; at non agit, inquies: imo vero agit inquam, etiam ante displosionem, conatur enim: omnis autem conatus actio. *De vera methodo p.* 111. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple c'est-à-dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent

consister toutes les actions internes des substances simples. *Monadol.* §. 17. *p.* 706. La simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple, et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors. *Princ. de la nat.* §. 2. *p.* 714. Substantia agit quantum potest nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impediri, hoc intelligendum est de alterius repraesentatione in ipsa. *Ad Des Bosses Ep.* 30. *p.* 740. Il y a une infinité de degrés dans les monades . . *Princ. de la nat. etc.* §. 4. *p.* 715. Confusa (cognitio est) cum non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat in quae notio ejus resolvi possit: ita colores . . . . agnoscimus et a se invicem discernimus sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus . . . . licet certum sit notiones harum qualitatum compositas esse . . . At distincta notio est qualem de auro habent Docimastae per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. *Medit. de cogn. ver. et id. p.* 79. C'est peut-être qu'on a cru que les pensées confuses diffèrent toto genere des distinctes au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées. *Répl. aux réfl. de Bayle p.* 187. La substance ne saurait subsister sans quelque affection qui n'est autre chose que sa perception: mais quand il y a une grande multitude des petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'une même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui nous peut faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. — Donc puisque réveillé de l'étourdissement on s'apperçoit de ses perceptions, il faut bien qu'on en ent eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne

s'en soit point aperçu, car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement. L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé et d'un plus haut goût dans nos perceptions nous serions toujours dans l'étourdissement, et c'est l'état des monades toutes nues. *Monadol.* §. 21. 23. 24. p. 707. Il y a en chaque substance des traces de tout ce qui lui est arrivé et de tout ce qui lui arrivera. Mais cette multitude infinie de perceptions nous empêche de les distinguer, comme lorsque j'entends un grand bruit de tout un peuple, je ne distingue point une voix de l'autre. *Lettre à Basnage p.* 152. . . . Cela peut aller jusqu'au *sentiment* c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir dont un certain écho demeure long-temps pour se faire entendre dans l'occasion .... (une telle) monade est appelée une ame. Et quand cette ame est élevée jusqu'à la raison elle est quelque chose de plus sublime et on la compte parmi les esprits. *Princ. de la nat.* §. 4. *p.* 715. Ainsi il est bon de faire distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes et l'aperception qui est la conscience. *Ibid.* Quod non omnis entelechia rationis sit capax jam dudum dixi, cum non omnis sit sui conscia seu reflexivo actu praedita. *Ad Des Bosses Ep.* 7. *p.* 441. Et comme une même ville regardée de différens côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que par la multitude des substances simples il y a comme autant de différens univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différens points de vue de chaque monade. *Monadol.* §. 57. *p.* 709. L'ame serait une divinité si elle n'avait que des perceptions distinctes. *Théod. I.* §. 64. *p.* 520. Chaque miroir vivant représentant l'univers suivant son point de vue, c'est-à-dire chaque

monade, chaque centre substantiel doit avoir ses perceptions etc. *Princ. de la nat.* §. 12. *p.* 717. L'opération des automates spirituels, c'est-à-dire des ames n'est point mécanique, mais elle contient éminemment ce qu'il y a de beau dans la mécanique: les mouvements développés dans les corps y étant concentrés par la représentation comme dans un monde idéal, qui exprime les loix du monde actuel et leurs suites avec cette différence du monde idéal parfait qui est en Dieu, que la plupart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. — Mais il est impossible que l'ame puisse connaître distinctement toute sa nature .... il faudrait pour cela qu'elle connût parfaitement l'univers qui y est enveloppé, c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu. *Théod. III.* §. 403. *p.* 620. Ce n'est pas dans l'objet mais dans la modification de la connaissance de l'objet que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes. *Monadol.* §. 60. *p.* 710. Chaque ame connaît l'infini, connaît tout mais confusément. *Princ. de la nat.* §. 13. *p.* 717. La créature est dite *agir* au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et *pâtir* d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle a des confuses. *Monadol.* §. 49. *p.* 709. Dieu seul a une connaissance distincte de tout car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout, mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement sans aucun éloignement de ce centre. *Princ. de la nat. etc.* §. 13. *p.* 717. Il est vrai que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle pâtir. *Théod. I.* §. 32. 513.

9. .... Leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ... *A Mr. Montmort p.* 725. Et c'est le

moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut. *Monadol.* §. 58. *p.* 709. S'il n'y avoit que des esprits, ils seraient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des temps et des lieux. *Théod. II.* §. 120. *p.* 537. Les créatures franches ou affranchies de la matière seraient détachées en même temps de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général. *Sur le principe de vie p.* 432. C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'ame et du corps et même de toutes les monades ou substances simples qui supplée à l'influence insoutenable des unes sur les autres. . . . *Nouv. ess. Avantpropos p.* 197. 198. L'opération d'une substance sur l'autre ne consiste que dans ce parfait accord, établi exprès par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance suivant ses propres loix se rencontrent dans ce que demandent les autres, et les opérations de l'une suivent ou accompagnent ainsi l'opération ou le changement de l'autre. *A Mr. Arnauld p.* 108. Il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces ou des qualités que le vulgaire des Philosophes imagine. *Système nouveau p.* 127. Comme la nature de chaque substance simple, ame ou véritable monade est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédant, voilà la cause de l'harmonie toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une représentation de l'univers selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement et que toutes les substances simples auront toujours le même univers. *Lettre V à Mr. Clarke p.* 774. Je me sers de cette occasion pour expliquer ce principe qui est de grand usage dans

le raisonnement et que je ne trouve pas encore assez employé ni assez connu dans toute son étendue. Il a son origine de l'infini, il est absolu nécessaire dans la géométrie, mais il réussit encore dans la physique parce que la souveraine sagesse qui est la source de toutes choses agit en parfait géomètre et suivant une harmonie à laquelle rien ne se peut ajouter. — . . . tous les théorèmes géométriques qui se vérifient de l'ellipse en général pourront être appliqués à la parabole en considérant celle-ci comme une ellipse dont un des foyers est infinement éloigné ou (pour éviter cette expression) comme une figure qui diffère de quelque ellipse moins que d'aucune différence donnée. Le même principe a lieu dans la physique, par exemple le repos peut être considéré comme une vitesse infinement petite ou comme une tardité infinie. *A Mr. Bayle p.* 104. 105. Et lorsque nous considérons la sagesse et la puissance infinie de l'auteur de toutes choses, nous avons sujet de penser, que c'est une chose conforme à la somptueuse harmonie de l'univers et au grand dessein aussi bien qu'à la bonté infinie de ce souverain architecte, que les différentes espèces des créatures s'élèvent aussi peu à peu depuis nous vers son infinie perfection. *Nouv. ess. III. Ch.* 6. *p.* 312. Tout va par degrés dans la nature et rien par saut et cette règle à l'égard des changements est une partie de ma loi de la continuité *Ibid. IV. Ch.* 16. *p.* 392. Cette universalité des règles est soutenue d'une grande facilité des explications: puisque l'uniformité, que je crois observée dans toute la nature, fait que partout ailleurs en tout temps et en tout lieu on pourrait dire: c'est tout comme ici, aux degrés de grandeur et de perfection près, et qu'ainsi les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par analogie de ce qui est visible et près de nous. *Sur le principe de vie p.* 432. Qui vero brutis animas aliisque materiae partibus omnem perceptionem et

organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo et incultum nempe vacuum perfectionum seu formarum quod metaphysicum appellare possis, non minus rejiciendum quam vacuum materiae seu physicum. *Ep. ad Wagnerum p.* 467.

Zu §. 5.

10. Unum dominans universi . . . est ultima ratio rerum. Nam non tantum in nullo singulorum sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. Fingamus elementorum geometricorum librum fuisse aeternum semper alium ex alio descriptum, patet etsi ratio reddi possit praesentis libri ex praeterito unde est descriptus, non tamen ex quotcunque libris retro assumtis unquam veniri ad rationem plenam, cum semper mirari liceat cur ab omni tempore libri tales extiterint cur libri scilicet et cur sic scripti. Quod de libris idem de mundi diversis statibus verum est . . . . nunquam in statibus rationem plenam reperies cur scilicet aliquis sit potius mundus et cur talis. — Ex quibus patet nec supposita mundi aeternitate ultimam rationem rerum extramundanam seu Deum effugi posse. *De rerum origin. radic. p.* 147. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel est aussi lié partout, il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit. *Monadol.* §. 39. *p.* 708. Le contingent qui existe doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. *Lettre V à Mr. Clarke p.* 763. Errant aut certe incommode admodum loquuntur qui ea tantum possibilia dicunt quae actu fiunt. *Causa Dei* §. 22. *p.* 654. Mais autre chose est, si l'Astrée est possible absolument? Et je dis qu'oui parce qu'elle n'implique aucune contradiction. — J'appelle possible tout ce qui est parfaitement concevable et qui a par conséquent une essence, une idée sans con-

siderer si le reste des choses lui permet de devenir existant. *A Mr. Bourguet Lettre II. p.* 719. 720. L'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence est exister par sa possibilité *De la demonstr. Cartés. p.* 177. Il est visible que ce décret (de créer) ne change rien dans la constitution des choses et qu'il les laisse telles qu' elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-á-dire qu'il ne change rien ni dans leur essence ou nature ni même dans leurs accidens, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. *Théod. I.* §. 52. *p.* 517. Primum agnoscere debemus ... aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum, et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad existentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas. Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a maximo minimove petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumtu ...... ita posito semel ens praevalere non-enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, hinc etsi nihil ultra determinetur, consequens est existere quantum plurimum potest pro temporis locique capacitate. — Ex his jam mirifice intelligitur quomodo in ipsa originatione rerum Mathesis quaedam divina seu mechanismus metaphysicus exerceatur et maximi determinatio habeat locum .... uti in ipsa mechanica com-

muni pluribus corporibus inter se luctantibus talis demum oritur motus per quem fit maximus descensus in summa. . . . . . ita illic prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio. — Respondeo neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque fontem. *De rerum orig. rad. p.* 147. 148. Les idées ou essences sont toutes fondées sur une nécessité indépendante de la sagesse, de la convenance et du choix, mais les existences en dépendent. *A Bourguet Lettre VI. p.* 744. L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendans à l'existence, et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. *Théod. II.* §. 201. *p.* 566. Or comme il y a une infinité des univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix du Dieu qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre. Et cette raison ne se peut trouver que dans la convenance, dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent, chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir et que sa puissance le fait produire. *Monadol.* §. 53—55. *p.* 709. Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur plan possible où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre, le terrain le lieu le temps le mieux ménagés, le plus d'effet produit par les voies les plus simples etc. *Princ. de la nat.* §. 9. *p.* 716. La volonté sans raison serait le hazard des Epicuriens. Un Dieu qui agirait par une telle volonté serait un Dieu

de nom. — Dieu n'est jamais déterminé par les choses externes, mais toujours par ce qui est en lui, c'est-à-dire par ses connaissances. *Lettre IV à Mr. Clarke p.* 756. 757. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu, mais nous ne la confondons pas avec l'indifférence d'équilibre, comme s'il pouvait agir sans raison. *Théod. II.* §. 199. *p.* 565.

11. Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets. — *Princ. de la nat. etc.* §. 9. *p.* 716. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire etc. *Monadol.* §. 47. *p.* 708. Porro monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus in quo est ultima ratio rerum, vel est derivativa nempe monas creata etc. *Ep. ad Bierlingium. p.* 678. En disant seulement que Dieu est un être de soi ou primitif, ens a se c'est-à-dire qui existe par son essence, il est aisé de conclure de cette définition qu'un tel être, s'il est possible, existe; ou plutôt cette conclusion est un corollaire qui se tire immédiatement de la définition et n'en diffère presque point. *De la démonstr. Cartés. p.* 177. Mais cela l'a engagé (s. Dieu) à considérer toutes les actions des créatures encore dans l'état de possibilité, pour former le projet le plus convenable. Il est comme un grand architecte qui se propose pour but la satisfaction ou la gloire d'avoir bâti un beau palais et qui considère tout ce qui doit entrer dans ce bâtiment ... avant qu'il prenne un entière résolution. Car un sage en formant ses projets ne saurait détacher la fin des moyens il ne se propose point de fin sans savoir s'il y a des moyens d'y parvenir. *Théod. I.* §. 68. *p.* 524. Le simple décret du choix ne changeant point mais actualisant seulement leurs (s. des créatures) natures qu'il y voyait dans ses idées. *Lettre V à Mr. Clarke p.*

763. J'ai déjà établi que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, mais que se qu'il y a là-dedans de limité et d'imparfait est une suite des limitations précedentes qui sont originairement dans la créature. *Théod. III.* §. 377. *p.* 613. Sans Dieu non seulement il n'y aurait rien d'existant mais il n'y aurait même rien de possible. *Ibid. II.* §. 184. *p.* 561. Patet autem ab hoc fonte res existentes continue promanare ac produci productasque esse cum non appareat cur unus status mundi magis quam alius, hesternus magis quam hodiernus ab ipso fluat. *De rer. orig. radic. p.* 148. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet, est que la créature dépend continuellement de l'opération divine et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé que dans le commencement. Cette dépendance porte, qu'elle ne continuerait pas d'exister si Dieu ne continuerait pas d'agir. *Théod. III.* §. 385. *p.* 615. Dieu produit la créature conformément à l'exigence des instans précédens suivant les loix de sa sagesse, et la créature opère conformément à cette nature qu'il lui rend en la créant toujours. Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet qui borne la production de Dieu. *Ibid.* §. 388. *p.* 616. Dieu est l'être suprème, opposé au néant. *Sur l'espr. univ. p.* 182. Les monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent pour ainsi dire par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornée par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée. *Monadol.* §. 47. *p.* 708.

Zu §. 6.

12. J'appelle monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différens temps et différens lieux. *Théod. I.*

§. 8. *p.* 506. Si chaque substance prise à part était parfaite, elles seraient toutes semblables, ce qui n'est point convenable ni possible. Si c'étaient des dieux, il n'aurait pas été possible de les produire. Le meilleur système des choses ne contiendra donc point de dieux. *Théod. II.* §. 200. *p.* 565. Praeter mundum seu aggregatum rerum finitarum datur unum aliquod dominans etc. *De rer. orig. radic. p.* 147. Pour être possible il suffit de l'intelligibilité, mais pour l'existence il faut une prévalence d'intelligibilité ou d'ordre, car il y a ordre à mesure qu'il y a beaucoup à remarquer dans une multitude. — Je n'accorde point que pour connaître si le roman de l'Astrée est possible, il faille connaître sa connexion avec le reste de l'univers. Cela serait nécessaire pour savoir s'il est compossible avec lui et par conséquent si ce roman a été, s'il est, ou s'il sera dans quelque coin de l'univers. — Cela serait vrai si l'univers était la collection de tous les possibles, mais cela n'est point, parce que tous les possibles ne sont point compossibles. Ainsi l'univers n'est que la collection d'une certaine façon de compossibles, et l'univers actuel est la collection de tous les possibles existans, c'est-à-dire de ceux qui forment le plus riche composé. *A Mr. Bourguet Lettre I et II p.* 718. 719. Et ut possibilitas est principium essentiae ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. *De rer. orig. rad. p.* 148. . . . Dans les idées de Dieu une monade demande avec raison, que Dieu en réglant les autres dès le commencement des choses ait regard à elle. — Dieu comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accomoder l'autre. *Monadol.* §. 51. 52. *p.* 709. Il est vrai, dit-on, qu'il n'y a rien sans une raison suffisante pourquoi il est et pourquoi il est ainsi plutôt qu'autrement. Mais on ajoute que cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu. — Mais c'est

justement soutenir que Dieu veut quelque chose sans qu'il y ait aucune raison suffisante de sa volonté contre l'axiome ou la règle générale de tout ce qui arrive. C'est retomber dans l'indifférence vague que j'ai montrée chimérique. . . . On m'objecte qu'en n'admettant point cette simple volonté ce serait ôter à Dieu le pouvoir de choisir et tomber dans la fatalité. — Ce n'est pas cette fatalité (qui n'est autre chose que l'ordre le plus sage de la providence) mais une fatalité ou nécessité brute, qu'il faut éviter ou il n'y a ni sagesse ni choix. *Lettre III à Mr. Clarke p.* 752. On m'accorde ce principe important, que rien n'arrive sans qu'il n'y ait une raison suffisante pourquoi il en soit plutôt ainsi qu'autrement. *Ibid. p.* 751. De dire ainsi que l'esprit peut avoir de bonnes raisons pour agir quand il n'a aucuns motifs et quand les choses sont absolument indifférentes . . . c'est une contradiction manifeste. *Lettre V à Mr. Clarke p.* 764. Lorsque deux choses incompatibles sont également bonnes, et tant en elles que par leur combinaison avec d'autres, l'une n'a point d'avantage sur l'autre, Dieu n'en produira aucune. *Lettre IV à Mr. Clarke p.* 756. Il est indifférent de ranger trois corps égaux et en tout semblables, en quel ordre qu'on voudra; et par conséquent ils ne seront jamais rangés par Celui qui ne fait rien qu'avec sagesse. Mais aussi étant l'auteur des choses, il n'en produira point et par conséquent il n'y en a point dans la nature. — Ces grandes principes de la raison suffisante et de l'identité des indiscernables changent l'état de la métaphysique, . . qui devient réelle et démonstrative par leur moyen, au lieu qu'autrefois elle ne consistait presque qu'en termes vides. *Ibid. p.* 755. 56.

13. Dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu.— . . Car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est

que par ce moyen, que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre. — La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle a des confuses. Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre. *Monadol.* §. 51. 49. 50. *p.* 709. Nec video quid monas dominans aliarum monadum existentiae detrahat cum revera inter eas nullum sit commercium, sed tantum consensus. — Dominatio et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus, non consistit nisi in gradibus perceptionum. *Ad Des Bosses Ep.* 20. *p.* 683. Et c'est par là qu'entre les créatures les actions et passions sont mutuelles. Car Dieu comparant deux substances simples trouve en chacune des raisons a y accomoder l'autre, et par conséquent ce qui est actif à certains égards est passif suivant un autre point de considération: actif en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre et passif en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve en ce qui se connaît distinctement dans un autre. — Or cette liaison ou cet accomodement de toutes les choses créées à chacune, et de chacune à toutes les autres fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers. — On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter les raisons à priori pourquoi les choses ne sauraient aller autrement; parce que Dieu en réglant le tout a un égard à chaque partie et particulièrement à chaque monade dont la nature étant représentative rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation

n'est que confuse dans le détail de tout l'univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire dans celle qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune des monades. *Monadol.* §. 52. 56. 60. *p.* 709. Mundus praesens physice seu hypothetice non vero absolute seu metaphysice est necessarius, nempe posito quod semel talis sit, consequens est, talia porro nasci. *De rer. orig. rad. p.* 147. Mais Dieu lui-même, dira-t-on, ne pourrait donc rien changer dans le monde? Assurément il ne pourrait pas à présent le changer sauf sa sagesse, puisqu'il a prévu l'existence de ce monde et de ce qu'il contient, et même puisqu'il a pris cette résolution de le faire exister. *Théod. I.* §. 53. *p.* 517.

14. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit, materia vero secunda, qualis corpus organicum constituit, resultatum est ex innumeris substantiis completis quarum quaevis suam habet entelechiam et suam materiam primam. *Ad Des Bosses Ep.* 7. *p.* 440. Mais il ne faut point dire pour cela que chaque portion de la matière est animée; c'est comme nous ne disons pas qu'un étang plein de poissons est un corps animé, quoique les poissons le soient. *Sur le princ. de vie. p.* 427. Mais la matière première et pure, prise sans les ames ou vies qui lui sont unies, est purement passive; aussi à proprement parler n'est-elle pas une substance, mais quelque chose d'incomplet. Et la matière seconde, comme par exemple le corps n'est pas une substance, mais par une autre raison; c'est qu'elle est un amas de plusieurs substances, comme un étang plein de poissons, ou comme un troupeau de brebis. *Lettre à Mr. R. de Montmort p.* 736. C'est pourquoi j'appelle la matière non substantiam sed substantiatum. *A Dangicourt. p.* 745. Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs

démonstrations. *Lettre III à Mr. Clarke p.* 752. Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace, le même espace sera tantôt l'affection d'un corps, tantôt d'un autre corps, tantôt d'une substance immatérielle tantôt peut être de Dieu, quand il est vide det oute autre substance matérielle ou immatérielle. *Lettre V à Mr. Clarke p.* 767. Je reconnais que le temps, l'étendue, le mouvement et le continu en général de la manière qu'on les prend en Mathématiques ne sont que des choses idéales; *Répl. aux. réfl. de Bayle p.* 189. Voici comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace. Ils considèrent que plusieurs choses existent à la fois et ils y trouvent un certain ordre de coéxistence, suivant lequel le rapport des uns et des autres est plus ou moins simple. — Deux sujets différents comme A et B ne sauraient avoir précisement la même affection individuelle; un même accident individuel ne se pouvant point trouver en deux sujets ni passer du sujet en sujet. Mais l'esprit non content de la convenance cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même et la conçoit comme hors de se sujet et c'est ce qu'on appelle ici place et espace. Cependant cela ne saurait être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports: comme l'esprit se peut figurer un ordre consistant en lignes généalogiques dont les grandeurs ne consisteraient que dans le nombre des générations où chaque personne aurait sa place. *Lettre V à Mr. Clarke p.* 768. Je tiens l'espace pour quelque chose de purement relatif comme le temps; pour un ordre des coéxistences comme le temps est un ordre des successions. *Lettre III à Mr. Clarke p.* 752. Car comment pourrait exister une chose, dont jamais aucune partie n'existe? Du temps n'existent jamais que des instans, et l'instant n'est pas même une partie du temps. *Lettre V à Clarke p.* 769. Nec ulla est monadum propinquitas

aut distantia spatialis vel absoluta, dicereque, esse in puncto conglobatas aut in spatio disseminatas est quibusdam fictionibus animi nostri uti, dum imaginari libenter vellemus, quae tantum intelligi possunt. *Ad Des Bosses Ep.* 20. *p.* 682. Monades enim esse partes corporum, tangere sese componere corpora non magis dici debet quam hoc de punctis et animabus dicere licet. *Ad eundem Ep.* 18. *p.* 680. Ipsa aggregata nihil aliud sunt quam phaenomena, cum praeter monades ingredientes, caetera per solam perceptionem addantur, eo ipso dum simul percipiuntur. — Si composita essent mera phaenomena extensio ipsa nil foret nisi phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis et eo ipso omnes controversiae de compositione continui cessarent. *Ad eundem Ep.* 30. *p.* 741. Car pour en dire un mot, le corps n'a point de véritable unité; ce n'est qu'un aggrégé que l'école appelle un per accidens, un assemblage comme un troupeau, son unité vient de notre perception. C'est un être de raison ou plutôt d'imagination, un phénomène. *Examen des princ. de Maleb. p.* 693. Quae (corpora) non sunt nisi entia per aggregationem, adeoque semimentalia ut iris aliaque phaenomena bene fundata. *Ad Des Bosses Ep.* 2. *p.* 436. Si corpora mera essent phaenomena non ideo fallerentur sensus. Neque enim sensus pronuntiant aliquid de rebus metaphysicis. Sensuum veracitas in eo consistit ut phaenomena consentiant inter se neque decipiamur eventibus si rationes experimentis inaedificatas probe sequamur. *Ad eund. Ep.* 30 *p.* 740. Itaque nullo argumento absolute demonstrari potest, dari corpora nec quicquam prohibet somnia quaedam bene ordinata menti nostrae objecta esse quae a nobis vera judicentur et ob consensum inter se quoad usum veris aequivaleant. *De phaenom. realib. p.* 444. Deus infinitas monades novas creare posset non augendo massam. . . Massa est phaenomenon reale, nec in phaenomenis (exceptis iis quae apparent ipsi

novae monadi utique nove) quicqnam mutatur ob novae monadis ortum. *Ad Des Bosses Ep.* 12. *p.* 457.

15. Quant à l'inertie de la matière comme la matière elle-même n'est autre chose qu'un phénomène mais bien fondé résultant des monades; il en est de même de l'inertie qui est une propriété de ce phénomène. Il faut qu'il paroisse que la matière est une chose qui résiste au mouvement, et qu'un petit corps en mouvement ou en force ne puisse pas en donner à un grand en repos sans perdre de la sienne. — Comme la réalité absolue n'est que dans les monades et leurs perceptions, il faut que ces perceptions soient bien réglées. *Lettre à Mr. R. de Montmort p.* 725. La substance est un être capable d'action; elle est simple ou composée. — La composée est l'assemblage des substances simples ou des monades. *Princ. de la nat.* §. 1. *p.* 714. (L'étendue) a besoin d'un sujet, elle est quelque chose de relatif à ce sujet comme la durée. Elle suppose même quelque chose d'antérieur dans ce sujet. Elle suppose quelque qualité quelque attribut quelque nature dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur, dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté, dans le corps en général une étendue ou diffusion de l'antitypie ou de la matérialité. *Exam. des princ. de Malebr. p.* 692. Cum dico extensionem esse resistentis continuationem, quaeris an ea continuatio sit modus tantum? Ita putem: habet enim se ad res continuatas seu repetitas ut numerus ad res numeratas .... cum extensio sit simultanea continua positionis repetitio ut lineam fluxu puncti fieri dicimus .... *Ad Des Bosses Ep.* 8. *p.* 443. Non intellecta motus natura fecit ut insignes philosophi naturam materiae sola extensione circumscripserint, unde nata est corporis antea inaudita

definitio non magis naturae phaenomenis quam fidei mysteriis conciliabilis. Nimirum demonstrari potest . . . omnia summe fluida id est vacua fore, unionem corporum et quam in iis sentimus firmitatem explicari non posse . . . . quasi quae semel in contactu mutuo quievere postea nulla vi separari possint etc. Qui ad formandam corporis naturam extensioni resistentiam quandam seu impenetrabilitatem aut ut ipsi loquuntur *ἀντιτυπίαν* molemve addidere, ut Gassendus aliique docti viri, rectius paulo philosophati sunt, sed non exhausere difficultates. Primum enim ad ideam corporis absolvendam opus est notione quadam positiva qualis non est impenetrabilitas, deinde nondum evictum est penetrationem corporis abesse a natura. — Notioni ergo extensionis addenda actio est. Corpus ergo est agens extensum, dici poterit esse substantiam extensam, modo teneatur omnem substantiam agere, et omne agens substantiam appellari. Satis autem ex interioribus metaphysicae principiis ostendi potest, quod non agit nec existere, nam potentia agendi sine ullo actus initio nulla est. Arcus tensi non modica potentia est. etc. Patebit . . . substantias omnes in loco non nisi per operationem esse . . . . *De vera methodo p.* 110. 111.

16. Les composés symbolisent . . . avec les simples. *Monadol.* §. 61. *p.* 710. Quant au mouvement ce n'est qu'un phénomène parce que la matière et la masse à laquelle appartient le mouvement n'est pas à proprement parler une substance. Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement comme il y a une image de la substance dans la masse, et à cet égard on peut dire que le corps agit quand il y a de la spontanéité et qu'il pâtit quand il est poussé ou empêché par un autre. *Nouv. ess. II Ch.* 21. *p.* 269. (Mr. Bayle) croyait que je concevais la force que je donne aux corps comme quelque chose qui y pouvait être renfermée lorsqu'ils sont même en repos. Mais je lui marquai

que chez moi la force est toujours accompagnée d'un mouvement effectif. *Lettre à Mr. Des Maizeaux p.* 676. Nous remarquons dans la matière une qualité que quelquesuns ont appelée l'inertie naturelle par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement. — *Si l'essence du corps etc. p.* 112. Je ne considère point la fermeté ou consistence des corps comme une qualité primitive mais comme une suite du mouvement. *Troisième éclaircissement etc. p.* 136. Itaque (vis motrix) cohaesionis quoque principium est ac proinde oritur fluiditas a vario motu, firmitas a conspirante, ut jam olim explicuimus, vel potius nihil tam fluidum est quin habeat firmitatis, nihil tam firmum quin habeat fluiditatis gradum; sed denominationes fiunt a praedominante ad sensum. *De causa gravitatis. Leibn. Opp. ed. Dutens III p.* 232. Mihi videris de mechanismo naturae judicare rectissime et mea quoque semper fuit sententia omnia in corporibus fieri mechanice etsi non semper distincte explicare possimus singulos mechanismos. *Ad Fr. Hoffmannum p.* 161. Verum est, omnia phaenomena corporum naturalia (praeter perceptiones) posse explicari per magnitudinem figuram et motum. *Ad Des Bosses Ep.* 4. *p.* 438. Car les animaux n'étant jamais formés naturellement d'une masse non organique, le mécanisme incapable de produire de nouveau ces organes infinément variés, les peut fort bien tirer par un développement et par une transformation d'un corps organique préexistant. *Sur le princ. de vie p.* 431. Et a me aliquoties jam est proditum . . . originem ipsius mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse. *De ipsa natura p.* 155. Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae profluunt ex perceptione boni et mali seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes causae pendeant a

finalibus, et spiritualia sunt natura priora quam materialia. *Ad Bierlingium p.* 678. Je ne suis pas le premier qui ai blâmé Mr. Des Cartes d'avoir rejeté la recherche des causes finales. — Pour expliquer une machine on ne saurait mieux faire que de proposer son but et de montrer comment toutes ses pièces y servent. Cela peut même être utile à trouver l'origine de l'intention. — J'ai montré ailleurs que tandis qu'on peut encore disputer de la cause efficiente de la lumière que Mr. Des Cartes n'a pas assez bien expliquée comme les plus intelligens avouent maintenant, la cause finale suffit pour déviner les loix qu'elle suit. *Réponse aux réfl. de Regis p.* 143. 144. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'est de là qu'il faut tout déduire en Physique. *A Mr. Bayle p.* 106. C'est pourquoi Archimède, en voulant passer de la mathématique à la physique dans son livre de l'équilibre a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la raison suffisante. Il prend pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de même de part et d'autre et si l'on suspend aussi des poids égaux aux deux extrêmités de cette balance, le tout demeurera enrepos. C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre. *Lettre II à Mr. Clarke p.* 748. — Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force active et sur les loix du mouvement, j'ai fait voir, qu'elles ne sont pas d'une nécessité absolument géométrique comme Spinosa paraît l'avoir cru; et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoique ce soit l'opinion de Mr. Bayle et de quelques philosophes modernes, mais qu'elles dépendent de la convenance comme je l'ai déjà marqué ci-dessus, ou de ce que j'appelle le principe du meilleur. *Théod. préf. p.* 477. Ce n'est pas la quantité du mouvement mais *celle de la force* qui se conserve, à peu près comme lorsque deux

globes se mettent en un ou vice versa, on ne conserve pas la somme des surfaces, mais celle de solidités quoique les solidités ne soient jamais sans de surfaces convenables. *A Mr. Bayle p.* 192. De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes sed et motum et figuram et extensionem. *De phaenom. realib. p.* 445. J'ai trouvé une nouvelle ouverture qui m'a fait apprendre qu'il se conserve non seulement la force mais encore la même quantité de l'action motrice qui est différente du mouvement comme vous allez voir par un raisonnement, dont je fus surpris moi-même voyant qu'on n'avait fait une remarque si aisée sur une matière si rabbatue. Voici mon argument: Dans les mouvemens uniformes d'un même corps 1) *l'action* de parcourir deux lieues en deux heures est double de l'action de parcourir une lieue en une heure (car la première action contient la seconde précisement deux fois), 2) l'action de parcourir une lieue en une heure est double de l'action de parcourir une lieue en deux heures (ou bien les actions qui font un même effet sont comme leurs vitesses). Donc 3) l'action de parcourir deux lieues en deux heures est quadruple de l'action de parcourir une lieue en deux heures. Cette demonstration fait voir qu'un mobile recevant une vitesse double ou triple à fin de pouvoir faire une double ou triple effet dans un même temps, reçoit une action quadruple ou nonuple. Ainsi les actions sont comme les quarrés des vitesses. — L'action n'est autre chose que l'exercice de la force et revient au produit de la force par le temps. Ainsi le dessein de nos philosophes et particulièrement de feu Mr. Des Cartes a été bon de conserver l'action et d'estimer la force par l'action; mais ils ont pris un qui pro quo en prenant ce qu'ils appellent la quantité du mouvement pour la quantité de l'action motrice. — Je ne parle pas ici des forces et actions respectives qui se conservent aussi

et ont leurs estimes à part; et il y a bien d'autres égalités ou conservations merveilleuses qui marquent non seulement la constance mais aussi la perfection de l'auteur *A Mr. Bayle p.* 192. 193. Deinde sciendum est, a me distingui vim absolutam a directiva, quamquam et directivam ex sola consideratione potentiae absolutae deducere et demonstrare possim. Et quidem demonstro non tantum eandem conservari vim absolutam, seu quantitatem actionis in mundo, sed etiam eandem vim directivam eandemque quantitatem directionis ad easdem partes, seu eandem quantitatem progressus. — *Ep. ad Bernoullium p.* 108. Mais quand je cherchai les dernières du mécanisme et des loix mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir, qu'il était impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il fallait retourner à la métaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies et du matériel au formel; et me fit enfin comprendre après plusieurs corrections et avancemens mes notions que les monades ou les substances simples sont les seules véritables substances. *Lettre I à Mr. R. de Montmort p.* 702.

17. Dynamica seu de motuum causa, sive de causa et effectu, ac potentia et actu. *Scient. nov. gener. p.* 88. Si addas substantias compositas dicerem in ipsis principium resistentiae accedere debere principio activo, sive virtuti motivae. *Ad Des Bosses Ep.* 21. *p.* 687. Il y a même encore une espèce de puissance passive plus particulière et plus chargée de réalité c'est celle qui est dans la matière où il n'y a pas seulement la mobilité, qui est la capacité ou réceptivité du mouvement, mais encore la résistance, qui comprend l'impénétrabilité et l'inertie. Les entéléchies, c'est-à-dire les tendances primitives ou substantielles lorsqu'elles sont accompagnées de perception, sont les ames. *Nouv. ess. II Ch.* 21. *p.* 250. Violentum admitto utique, neque a communi sermone recedendum puto, qui ad apparentia refertur, eo fere modo, quo Copernicani de motu solis

loquuntur cum vulgo; simili modo loquimur de casu et fortuna. *Ad Des Bosses Ep.* 1. *p.* 435. Les corps ne recevraient point le mouvement dans le choc suivant les loix qu'on y remarque, s'ils n'avaient déjà du mouvement en eux. *Nouv. ess. Liv. II Ch.* 21. *p.* 250.

Zu §. 7.

18. Le corps appartenant à une monade qui en est l'entéléchie ou l'ame constitue avec l'entéléchie ce qu'on peut appeler un vivant, et avec l'ame ce qu'on appelle un animal. — Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie. Et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'ame représente aussi tout l'univers en représentant ce corps qui lui appartient d'une manière particulière. *Monadol.* §. 63. 62. *p.* 710. Les corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection que les esprits à qui ils appartiennent. *Théod. II.* §. 124. *p.* 540. Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionum. *Ad Des Bosses Ep.* 20. *p.* 683. Chaque substance simple ou monade qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple d'un animal) et le principe de son unicité est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade centrale. *Princ. de la nat.* §. 3. *p.* 714. Il faut donc savoir que les machines de la nature ont un nombre d'organes véritablement infini, et sont si bien munies et à l'épreuve de tous les accidens, qu'il n'est pas possible de les détruire. Une machine naturelle demeure encore machine dans ses moindres parties. *Système nouveau etc. p.* 126. L'organisme des ani-

maux est un mécanisme qui suppose une préformation divine; ce qui en suit est purement naturel et tout-à-fait mécanique. Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme et de tout animal, est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre. *Lettre V à Mr. Clarke p.* 777. Ce système fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'ames, et que les ames agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre. L'ame suit ses propres loix et le corps aussi les siennes et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des représentations d'un même univers. Les ames agissent selon les loix finales par appétitions fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux règnes celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux. *Monadol.* §. 81. 78. 79. *p.* 711. Je ne pouvais manquer de venir à ce système qui porte que Dieu a créé l'ame d'abord de telle façon qu'elle doit se produire et se représenter par ordre ce qui se passe dans le corps, et le corps aussi de telle façon qu'il doit faire de soi-même ce que l'ame ordonne. — C'est comme si celui qui sait tout ce que j'ordonnerai à un valet le lendemain tout le long du jour faisait un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet et qui executât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerais. *Théod. I.* §. 62. 63. *p.* 521. Les philosophes de l'école croyaient qu'il y avait une influence physique réciproque entre le corps et l'ame: mais depuis qu'on a bien considéré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble et que ce sont des créatures qui diffèrent toto genere, plusieurs modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune communication physique entre l'ame et le corps .... on ne saurait tirer cet effet d'aucune notion qu'on conçoive dans le corps et dans l'ame.

Ibid. §. 59. *p.* 519. Je n'ai pas cru qu'on pût écouter ici des philosophes très habiles d'ailleurs qui font venir un Dieu comme dans une machine de théâtre pour faire le dénouement de la pièce, ... ce système qu'on appelle celui des causes occasionelles .... introduit des miracles perpétuels pour faire le commerce de ces deux substances. *Ibid.* §. 61. Monsieur Des Cartes a voulu capituler et faire dépendre de l'ame une partie de l'action du corps. Il croyait savoir une règle de la nature qui porte, selon lui, que la même quantité de mouvement se conserve dans les corps. Il n'a pas jugé possible que l'influence de l'ame violât cette loi des corps, mais il a cru que l'ame pourrait pourtant avoir le pouvoir de changer la direction des mouvemens qui se font dans le corps, à peu près comme un cavalier, quoiqu'il ne donne point de force au cheval qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon lui semble. — ... il se conserve encore la même direction en tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux, de quelque manière qu'ils se choquent. Si cette règle avait été connu à Mr. Des Cartes, il aurait rendu la direction des corps aussi indépendante de l'ame que leur force et je crois que cela l'aurait mené tout droit à l'hypothèse de l'harmonie préétablie où ces mêmes règles m'ont mené. *Ibid.* §. 60. 61. Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela se peut faire de trois manières. La 1. consiste dans une influence mutuelle, la 2. est, d'y attacher un ouvrier habile qui les redresse et les mette d'accord à tous momens, la 3. est de fabriquer ces deux pendules avec tant d'art et de justesse qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite. Mettez maintenant l'ame et le corps à la place de ces deux pendules; leur accord peut arriver par une de ces trois manières. La voie d'influence est celle de la philosophie vulgaire, mais comme l'on ne saurait concevoir des

particules matérielles qui puissent passer d'une de ces substances dans l'autre, il faut abandonner ce sentiment. La voie de l'assistance continuelle du créateur est celle du système des causes occasionelles, mais je tiens que c'est faire intervenir Deus ex machina dans une chose naturelle et ordinaire ou selon la raison il ne doit concourir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses naturelles. Ainsi il ne reste que mon hypothèse c'est-à-dire que la voie de l'harmonie. Dieu a fait dès le commencement chacune de ces deux substances de telle nature qu'en ne suivant que ses propres loix, qu'elle a reçues avec son être elle s'accorde pourtant avec l'autre tout comme s'il y avait une influence mutuelle ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général. *Secondo éclaircissem. p.* 133. 134.

19. Je crois que les ames humaines et toutes les autres ne sont jamais sans quelque corps. *Nouv. ess. II. Ch.* 1. *p.* 224. Les corps organiques ne sont jamais sans ames et les ames ne sont jamais séparées de tout corps organique. — Je n'admets donc point qu'il y a des ames entièrement séparées naturellement ni qu'il y a des esprits créés entièrement détachés de tout corps .... (ils) seraient comme les déserteurs de l'ordre général. *Sur le princ. de vie p.* 432. Unde in hac ipsa vi passiva resistendi et impenetrabilitatem et aliquid amplius involvente ipsam materiae primae sive molis quae in corpore ubique eadem magnitudinique ejus proportionalis est notionem colloco. . *De ipsa natura p.* 157. Mais pour dire la verité je crois que la fluidité parfaite ne convient qu'à la matière première c'est-à-dire en abstraction et comme une qualité originale de même que le repos, mais non pas à la matière seconde telle qu'elle se trouve effectivement revêtue de ses qualités dérivatives, car, je crois qu'il n'y a point de masse qui soit de la dernière subtilité. . *Nouveaux essais II. Ch.* 23. *p.* 214.

Mais il ne faut point s'imaginer avec quelquesuns qui avaient mal pris ma pensée que chaque ame a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours et qu'elle possède par conséquent d'autres vivans inférieurs destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières et des parties y entrent et en sortent continuellement. Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de tous ses organes et il y a souvent métamorphose dans les animaux mais jamais métempsychose ni transmigration des ames. *Monadol.* §. 71. 72. *p.* 711. Ainsi on peut dire que non seulement l'ame est indestructible, mais encore l'animal même quoique sa machine périsse souvent en partie et quitte ou prenne des dépouilles organiques. — C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière ni mort parfaite prise à la rigueur consistant dans la séparation de l'ame. Et ce que nous appelons générations sont des développemens et des accroissemens comme ce que nous appelons morts sont des enveloppemens et diminutions. — On s'est aperçu par des recherches exactes ... que les corps organiques ... sont produits ... toujours par des sémences dans lesquelles il y avait sans doute quelque préformation. — Les animaux dont quelques-uns sont élevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés spermatiques. *Ibid.* §. 77. 73 — 75. *p.* 711. Ainsi je croirais que les ames, qui seront un jour ames humaines ... ont existé depuis le commencement des choses toujours dans une manière de corps organique .... mais .. qu'elles n'existaient alors qu'en ames sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment et destituées de raison, et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors ils ont reçu la raison, soit

qu'il y ait un moyen naturel d'élever une ame sensitive au degré d'ame raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir) soit que Dieu ait donné la raison à cette ame par une opération particulière ou par une sorte de transcréation. *Théod. I.* §. 91. *p.* 527. Cependant il sera bon d'ajouter, que j'aimerais mieux me passer du miracle dans la génération de l'homme comme dans celle des autres animaux, et cela se pourra expliquer en concevant, que dans ce grand nombre d'ames et d'animaux, ou du moins de corps organiques vivans qui sont dans les sémences ces ames seules qui sont destinées à parvenir un jour à la nature humaine enveloppent la raison . . *Ibid. III.* §. 397. *p.* 618. Mais il fallait dire plutôt que toute substance simple étant impérissable, et toute ame par conséquent étant immortelle, celle qu'on ne saurait refuser aux bêtes ne peut manquer de subsister aussi toujours, quoique d'une manière bien différente de la nôtre, puisque les bêtes autant qu'on en peut juger manquent de cette réflexion qui nous fait penser à nous-mêmes. *Sur le princ. de vie. p.* 431. Cependant les ames raisonnables . . . sont exemtes de tout ce qui leur pourrait faire perdre la qualité des citoyens de la societé des esprits ; Dieu y ayant si bien pourvu, que tous les changemens de la matière ne leur sauraient faire perdre les qualités morales de leur personalité. *Système nouveau p.* 126. Nec tantum physice sed etiam moraliter (homo) est immortalis: unde stricto sensu soli humanae animae immortalitas tribuitur. *Ep. ad Wagnerum p.* 466.

20. Je n'ai tâché de rendre raison que des phénomènes c'est-à-dire du rapport dont on s'aperçoit entre l'ame et le corps. Mais l'union métaphysique qu'on y ajoute n'est pas un phénomène . . . . . Cependant je ne nie pas qu'il y ait quelque chose de cette nature . . . . Il y a quelque chose de plus que de simples mots, cependant il n'y a pas de quoi venir à une explication exacte en termes.

Remarque sur un endroit etc. p. 453. Ego quoque sentio admissis substantialibus praeter monades, seu admissa unione quadam reali, aliam longe esse unionem quae facit ut anima vel quodvis corpus natura organicum sit unum substantiale, habens unam monada dominantem, quam unionem quae facit simplex aggregatum quale est in acervo lapidum. *Ad Des Bosses Ep.* 21. *p.* 685. Videndum deinde quid necesse sit superaddi si addamus unionem substantialem seu ponamus substantiam dari corpoream adeoque materiam. — Sufficit substantiam corpoream esse quiddam phaenomena extra animas realizans. *Ad eundem Ep.* 20. *p.* 682. Itaque alterutrum dicendum est: vel corpora mera esse phaenomena atque ita extensio quoque nonnisi phaenomenon erit, solaeque erunt monades reales, unio autem animae percipientis operatione in phaenomeno supplebitur; vel si fides nos ad corporeas substantias adigit, substantiam illam consistere in illa realitate unionali quae absolutum aliquid (adeoque substantiale) etsi fluxum uniendis addat. *Ad eund. Ep.* 18. *p.* 680. Si substantia corporea aliquid reale est praeter monades ... dicendum erit substantiam corpoream consistere in unione quadam, aut potius uniente reali a Deo superaddito monadibus, et ex unione quidem potentiae passivae monadum oriri materiam primam, nempe extensionis et antitypiae et resistentiae exigentiam, ex unione autem entelechiarum monadicarum oriri formam substantialem. *Ibid.* Explicationem phaenomenorum per solas monadum perceptiones inter se conspirantes seposita substantia corporea utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. *Ad eund. Ep.* 20. *p.* 682. Sed substantiam corpoream seu compositam restringo ad sola viventia seu ad solas machinas naturae organicas. Caetera mihi sunt mera aggregata substantiarum quae appello substantiata, aggregatum vero non constituit nisi unum per accidens. *Ad eund. Ep.* 30. *p.* 742. In schedis gallicis de systemate

harmoniae praestabilitae agentibus animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis entelechiam consideravi, quia hoc ad rem quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus et mentem non pertinebat neque aliud a Cartesianis desiderabatur. *Ad eund. Ep.* 2. *p.* 437. Caeterum entelechia compositae substantiae semper monadem suam dominantem naturaliter comitatur. Et ita si monas sumatur cum entelechia continebit formam substantialem animalis. — Non dico inter materiam et formam dari medium vinculum, sed ipsam compositi formam substantialem et materiam primam sensu scholastico sumtam, id est potentiam primitivam activam et passivam ipsi vinculo tamquam essentiae compositi inesse. *Ad eundem Ep.* 30. *p.* 742. 740. Cum, ut scis non tantum animam sed etiam animal interire negem, dicam igitur nec vinculum substantiale . . . naturaliter oriri . . . tantum variari secundum mutationes animalis. Hinc substantia corporea, vel vinculum substantiale monadum etsi naturaliter seu physice exigat monades, quia tantum non est in illis tanquam in subjecto non requiret eas metaphysice, adeoque salvis monadibus tolli vel mutari potest et monadibus, naturaliter non suis, accomodari. Nec ulla monas praeter dominantem etiam naturaliter vinculo substantiali affixa est cum monades caeterae sint in perpetuo fluxu. *Ad eundem Ep.* 24. *p.* 689.

Zu §. 8.

21. Ne hominem nimis bruto aequare videamur, sciendum est, immensum esse discrimen inter perceptionem hominum et brutorum. Nam praeter infimum perceptionis gradum qui etiam in stupentibus reperitur, ut explicatum est, et medium gradum quem sensionem adpellamus et in brutis agnoscimus, datur gradus quidem altior quem adpellamus cogitationem. Cogitatio autem est perceptio cum ratione

conjuncta quam bruta quantum observare possumus non habent. *De anima brutorum p.* 464. J'ai du penchant à croire qu'il y a quelque perception et appétition encore dans les plantes . . . et s'il y a une ame végétative, comme c'est l'opinion commune, il faut qu'elle ait de la perception. *Nouv. ess. II. Ch.* 9. *p.* 235. Homo quatenus non empirice sed rationaliter agit, non solis fidit experimentis aut inductionibus particularium a posteriori sed procedit a priori per rationes. — Itaque bruta non cognoscunt universalitatem propositionum quia non cognoscunt rationem necessitatis. *De anima brutorum. p.* 465. La connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous ame raisonnable ou esprit. *Monadol.* §. 29. *p.* 707. Sans doute la pensée est une action . . . . mais c'est une action essentielle, et toutes les substances en ont de telles. *Nouv. ess. Liv. II. Ch.* 19. *p.* 246. J'avoue que les raisons de Mr. Locke pour prouver que l'ame est quelquefois sans penser à rien, ne me paraissent pas convainquantes; si ce n'est qu'il donne le nom de pensées aux seules perceptions assez notables pour être distinguées et retenues. Je tiens que l'ame et même le corps n'est jamais sans actions, et que l'ame n'est jamais sans quelque perception. *Réfl. sur l'ess. de Locke p.* 137. Je croirais qu'on pourrait se servir d'un mot plus général que de celui de pensée, savoir de celui de perception, en n'attribuant la pensée qu'aux esprits, au lieu que la perception appartient à toutes les entéléchies. *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p.* 268. Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. *Théod. II.* §. 124. *p.* 540. L'action n'est pas plus attachée à l'ame

qu'au corps; un état sans penser dans l'ame et un repos absolu dans le corps me paraissant également contraire à la nature et sans exemple dans le monde. — Il est sûr que nous dormons et someillons et que Dieu en est exemt. Mais il ne s'ensuit point que nous soyons sans aucune perception en someillant, il se trouve plutôt tout le contraire si on y prend bien garde. — Il y a de même des perceptions peu relevées qui ne se distinguent pas assez pour qu'on en aperçoive ou s'en souvienne, mais elles se font connaître par des conséquences certaines. *Nouv. ess. II. Ch.* 1. *p.* 223. La musique nous charme quoique sa beauté ne consiste que dans le convenance des nombres et dans le compte dont nous ne nous apercevons pas, et que l'ame ne laisse pas de faire des battemens ou vibrations des corps sonnans qui se rencontrent par certains intervalles. *Princ. de la nat. etc.* §. 17. *p.* 718. Cette table rase dont on parle tant, n'est à mon avis qu'une fiction, que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplettes des philosophes comme le vide, les atomes et le repos ... *Nouv. ess. II. Ch.* 1. *p.* 222. Enfin dans un sens plus ample qu'il est bon d'employer pour avoir des notions plus comprehensives et plus déterminées, toutes les vérités qu'on peut tirer des connaissances innées primitives se peuvent encore appeler innées parce que l'esprit les peut tirer de son propre fond. — — Dans ce sens on doit dire, que toute l'Arithmétique et toute la Géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit.... *Nouv. ess. I. Ch.* 1. *p.* 208. On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes: que rien n'est dans l'ame qui ne vienne des sens, mais il faut excepter l'ame même et ses affections. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. *Nouv. ess. II. Ch.* 1. *p.* 223. Leur connaissance actuelle ne l'est

point (s. innée), mais bien ce qu'on peut appeler la connaissance virtuelle, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant *Ibid. I. Ch.* 1. *p.* 212. Si l'ame ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout-à-fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avaient des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallut du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la politure en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles et non pas comme des actions, quoique ces virtualités sont toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent. *Ibid. Avant-propos p.* 196. Mentem nostram etsi a Deo continue in existendo agendoque dependeat ut omnis creatura puto tamen non indigere peculiari ejus concursu legibus naturae superaddito ad perceptiones suas, sed cogitationes posteriores ex prioribus insita vi deducere ordineque a Deo praescripto. *Ad Hanschium p.* 446. On n'est pas sans quelque sentiment faible pendant qu'on dort, lors même qu'on est sans songe. *Nouv ess. II. Ch.* 1. *p.* 224. En un mot, les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules dans la physique. *Ibid. Avant-propos p.* 198.

22. La mémoire fournit une espèce de consécution aux ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur

mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu'il avaient pris alors. Par exemple quand on montre le bâton aux chiens ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causé et crient et fuient. *Monadol.* §. 26. *p.* 707. Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux. *Ibid.* §. 31. Possibilitatem autem rei . . . cognoscimus . . . a priori cum notionem resolvimus in sua requisita seu in alias notiones seu in alias notiones cognitae possibilitatis nihilque in illis incompatibile scimus. *Medit. de cognit. p.* 80. Il y a aussi des axiomes et demandes ou en mot des principes primitifs qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi et ce sont les énonciations identiques dont l'opposé contient une contradiction expresse. *Monadol.* §. 35. *p.* 707. Le grand fondement des Mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité, c'est-à-dire qu'une énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps; et qu'ainsi A est A et ne saurait être non A. Et ce seul principe suffit pour démontrer toute l'Arithmétique et toute la Géométrie. *Lettre II. à Mr. Clarke p.* 748. Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible. — Celui (principe) de la raison suffisante en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues. *Monadol.* §. 33. 32. *p.* 707. J'ai trouvé qu'il faut recourir aux causes finales et que ces loix (du mouvement) ne dépendent point du prin-

cipe de la nécessité comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du principe de la convenance c'est-à-dire du choix de la sagesse. *Princ. de la nat. etc.* §. 11. *p.* 716. Pour passer de la mathématique à la physique il faut encore un autre principe, comme j'ai remarqué dans ma Théodicée, c'est le principe de la raison suffisante .... Or par ce principe seul .... se démontrent ... les principes physiques indépendans de la mathématique, c'est-à-dire les principes dynamiques ou de la force. *Lettre II. à Mr. Clarke p.* 748.

23. Ut discamus recte agere rationem ad detegendas veritates quas ignoramus, sequentes observationes proderunt ... ut cogitationes omnes quas veritati impendimus certo semper ordine promoveantur incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut sic paulatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositorum cognitionem ascendamus. *De vita beata p.* 72. Je crois qu'on peut dire que les idées sensibles sont simples en apparence parce qu'étant confuses elles ne donnent point à l'esprit le moyen de distinguer ce qu'elles contiennent. C'est comme les choses éloignées qui paraissent rondes parce qu'on ne saurait discerner les angles quoiqu'on en reçoive quelque impression confuse. *Nouv. ess. II. Ch.* 2. *p.* 227. Distincta notio est qualem de auro habent docimastae per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. *Medit. de cogn. p.* 79. Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio quam intuitiva ut compositarum plerumque cogitatio nonnisi symbolica est. Ex his jam patet nos eorum quoque, quae distincte cognoscimus, ideas non percipere nisi quatenus cogitatione intuitiva utimur et sane contingit ut nos saepe falso

credamus, habere in animo ideas rerum, cum falso supponimus aliquos terminos quibus utimur jam a nobis fuisse explicatos: nec verum aut certe ambiguitati obnoxium est, quod ajunt aliqui, non posse nos de re aliqua dicere intelligendo quod dicimus, quin ejus habeamus ideam. Saepe enim vocabula ista singula utcunque intelligimus aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti sumus, et resolutionem notionum non satis prosequimur, fit ut lateat nos contradictio quam forte notio composita involvit. *Ibid.* 80. Atque ita habemus quoque discrimen inter definitiones nominales quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales ex quibus constat rem esse possibilem. — Patet etiam quae tandem sit idea vera, quae falsa, vera scilicet cum notio est possibilis, falsa cum contradictionem involvit. Possibilitatem autem rei vel a priori cognoscimus vel a posteriori. Et quidem a priori cum notionem resolvimus in sua requisita seu in alias notiones cognitae possibilitatis nihilque in illis incompatibile esse scimus; idque fit inter alia cum intelligimus modum quo res possit produci, unde prae caeteris utiles sunt definitiones causales. — Et quidem quandocunque habetur cognitio adaequata habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, utique notio possibilis est. An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum sive an ad prima possibilia ac notiones irresolubiles sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possent, nunc quidem definire non ausim. — De caetero non contemnenda veritatis enuntiationum criteria sunt regulae communis logicae quibus et geometrae utuntur, ut scilicet nihil admittatur pro certo nisi accurata experientia vel firma demonstratione probatum: firma autem demonstratio est quae praescriptam a logica formam servat, non quasi

semper ordinatis scholarum more syllogismis opus sit . . . . . sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae, qualis argumentationis forma debita conceptae exemplum etiam calculum aliquem legitimum esse dixeris. *Ibid. p.* 80. 81. Quod dixi omnis axiomatis a me demonstrationem desiderari, non temere dictum est: idque animadvertis opinor si quando vacabit inspicere meditationes quasdam meas de ideis, quae extant in Lipsiensium actis. Excipio tamen axiomata illa quae sunt indemonstrabilia, ipsas scilicet identicas propositiones. *Ep. ad Bernoulliump.* 81. Et cependant, le croiriez-vous?, je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain, et même des plus considérables, c'est une espèce de Mathématique universelle dont l'importance n'est pas assez connue; et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu, pourvu qu'on sache et qu'on puisse s'en bien servir, ce qui n'est pas toujours permis *Nouv. ess. VI. Ch.* 2. *p.* 395. On peut même avancer hardiment un paradoxe plaisant mais véritable, qu'il n'y a point d'auteurs dont la manière d'écrire ressemble davantage au style des Géomètres que celui des anciens Jurisconsultes Romains dont les fragmens se trouvent dans les Pandectes. *Préceptes pour avancer les sciences p.* 168.

24. Videtur Deus, cum has duas scientias (Arithmeticam et Algebram) generi humano largitus est, admonere nos voluisse, latere in nostro intellectu arcanum longe majus, cujus hae tantum umbrae essent. *Histor. et. commendat. p.* 162. Ostenditur magnam partem miseriae nobis contingere aut felicitatis abesse non defectu virium sed vel scientiae vel bonae voluntatis, et ipsam scientiam nobis deesse solere culpa nostra; certe plerasque veritates ad vitam utiles esse in humana potestate et ex datis sive notis certa constantique methodo posse deduci, si modo homines viribus notitiisque a Deo concessis secundum rectae rationis methodum, id est secun-

dum praecepta scientiae generalis hic traditae uti velint. Scientia generalis duas continet partes, quarum prior pertinet ad instaurationem scientiarum, judicandumque de jam inventis ne praejudiciis decipiamur, posterior destinatur ad augendas scientias inveniendaque quae nobis desunt. Prior ergo tradit elementa veritatis sive notas quasdam indisputabiles quarum ope in omnibus materiis haberi possunt demonstrationes evidentes etc. *Initia scientiae generalis p.* 85. Pars altera est ars inveniendi, non quidem ut in priore parte utrum propositio vel ratiocinatio oblata sit vera, sed quod est difficilius, qualis ipsa sit formanda seu quomodo resolvi possit aliquid problema quod continet propositionem imperfectam a solvente supplendam. *Ibid.* On peut toujours réduire toute la science avec ses dépendances à quelques fondemens ou principes d'invention suffisant à déterminer toutes les questions qui se peuvent présenter dans les occurences, en y joignant une méthode exacte de la vraie logique ou de l'art d'inventer. *Préceptes pour avanc. etc. p.* 171. . . . sans parler de l'art d'inventer où il est encore plus difficile à atteindre, et dont on n'a que des échantillons fort imparfaits dans les Mathématiques *Théod. Discours etc. p.* 488. Ne quis autem a me impossibilia jactari aut sperari putet, sciendum est, hac arte ea tantum (convenienti studio adhibito) posse obtineri, quaecunque ex datis quantocunque ingenio possint elici, sive quae ex datis sunt determinata. *De calculo philosophico p.* 84. Data sufficientia ad veritates inveniendas sunt principia quae jam sunt in promtu et ex quibus solis sive aliis assumtis concludi potest id, de quo agitur. Habemus autem indicium cujus ope praevideri potest quaenam data sint sufficientia, ita: Si res talem inter se connexionem habeant, ut uno vel duobus vel tribus pluribusve determinatis aliud quiddam etiam sit determinatum sive unicum, sequitur in prioribus illis data esse sufficientia. *De nat. et usu sc. gen. p.* 86.

25. Discrimen inter veritates necessarias et contingentes vere idem est, quod inter numeros commensurabiles et incommensurabiles: ut enim in numeris commensurabilibus resolutio fieri potest in communem mensuram, ita in veritatibus necessariis demonstratio sive reductio ad veritates identicas locum habet. At quemadmodum in surdis rationibus resolutio procedit in infinitum et acceditur quidem utcunque ad communem mensuram ac series quaedam obtinetur, sed interminata, ita eodem pariter processu veritates contingentes infinita analysi indigent, quam solus Deus transire potest, unde ab ipso solo a priori ac certe cognoscuntur. Etsi enim semper ratio reddi posset status posterioris ex priore, hujus tamen rursus ratio reddi potest, neque adeo ad ultimam rationem in serie pervenitur. — Quaecunque igitur veritas analyseos est incapax demonstrarique ex rationibus suis non potest, sed ex sola divina mente rationem ultimam ac certitudinem capit, necessaria non est. Talesque sunt omnes quas voco veritates facti. Atque haec est radix contingentiae, nescio an hactenus explicatae a quoquam. *De calc. philos. p.* 83. Veritates absolute primae sunt inter veritates rationis identicae et inter veritates facti haec ex qua a priori demonstrari possent omnia experimenta. *De veritatib. primis p.* 99. Il faudrait des répertoires universels pour y indiquer sur chaque matière les endroits des auteurs dont on peut profiter le plus. — L'ordre scientifique parfait est celui où les propositions sont rangées suivant leurs démonstrations les plus simples et de la manière qu'elles naissent les unes des autres. — Car plus on découvre de vérités et plus on est en état d'y remarquer une suite réglée, et de se faire propositions toujours plus universelles dont les autres ne sont que des exemples ou corollaires, de sorte qu'il se pourra faire, qu'un grand volume de ceux qui nous ont précédé se réduira avec le temps à deux ou trois thèses générales. — Cependant lors même

qu'on peut arriver à ces élémens accomplis, les systèmes plus étendus ne sont pas à négliger, car en nous donnant un catalogue des meilleurs théorèmes déjà trouvés, non seulement ils nous épargnent la peine de les chercher au besoin, et nous fournissent le même usage que les tables des nombres déjà calculés, mais ils donnent encore l'occasion à des nouvelles pensées et applications. *Disc. de la méthode p.* 175. Il fera tirer la quintessence des meilleurs livres et y fera joindre les meilleurs observations encore non écrites des plus experts de chaque profession pour faire bâtir des systèmes d'une connaissance solide et propre à avancer le bonheur de l'homme. — C'est qu'en examinant chaque science il faut tâcher découvrir les principes d'invention lesquels étant joints à quelque science supérieure ou bien à la science générale, à l'art d'inventer peuvent servir à en déduire tout le reste ou au moins les plus utiles vérités. *Préceptes pour av. les sciences p.* 166. 169. Possibile esse imo facile, et intra aliquot annos ab aliquot intelligentibus conspirantibusque pro suo primo gradu absolvendum, geometrica sane certitudine possum demonstrare. *De calc. philos. p.* 80. Missis nunc experimentis quippe quae sumtibus et apparatu indigent quin et fortuna adjuvantur, dicamus tantum de perficiendis scientiis quatenus ratione nituntur. *De scientia universali p.* 82. Si daretur vel lingua quaedam exacta (qualem quidam Adamicam vocant) vel saltem genus scripturae vere philosophicae qua notiones revocarentur ad alphabethum quoddam cogitationum humanarum, omnia quae ex datis ratione assequi, inveniri possent quodam genere calculi perinde ac resolvuntur problemata arithmetica aut geometrica. *Ibid. p.* 83. Loco axiomatum et theorematum Euclideorum de magnitudine et proportione inveni ego alia multo majoris momenti, ususque generalioris, de coincidentibus, congruis, similibus, determinatis, de causa et effectu, sive de potentia, de relationibus in universum etc. *Ibid. p.* 83.

26. Itaque profertur hic calculus quidam novus et mirificus qui in omnibus nostris ratiocinationibus locum habet, et qui non minus accurate procedit quam Arithmetica aut Algebra. Quo adhibito semper terminari possunt controversiae quantum ex datis eas determinari possibile est, manu tantum ad calamum admota, ut sufficiat duos disputantes omissis verborum concertationibus sibi invicem dicere: calculemus, ita enim perinde ac si duo Arithmetici disputarent de quodam calculi errore. *Guil. Pac. Plus ultra p.* 89. (Artis inventionis) duae sunt partes prior synthetica seu combinatoria, posterior analytica. Ostenditur quae sint artis combinatoriae leges, et ea quae vulgo analytica censentur saepe combinatoria esse: combinatoriam id, quod quaerit, inter caetera invenire et aliis notitiis uti, analyticam omnia ex solo problemate emere, illam ad integras scientias earumve portiones constituendas, hanc ad problemata a reliquo corpore separata, si opus est, solvenda pertinere. Ostenditur ergo qua methodo omnia problemata solvi possint siquidem ea humano ingenio possibile est solvi ex datis, aut posse demonstrari insolubilitatem. Quomodo possint institui exactae enumerationes, quomodo difficultates dividi possint in partes non quomodo libet, sed quarum singula minus habeat difficultatis quam antea totum, seu quomodo problema possit deduci ad aliud problema facilius, unum vel plura. De regula quae incognitum considerat instar cogniti. De modo inveniendi plurium datorum proprietatem communem etc. *Initia scient. gen. p.* 86. Itaque quando ex datis quaesitum non est determinatum aut exprimibile, tum alterutrum hac analysi praestabimus, ut vel in infinitum appropinquemus, vel quando conjecturis agendum est demonstrativa saltem ratione determinemus ipsum gradum probabilitatis qui ex datis haberi potest. — Itaque inter caetera molior ego logicae partem quandam, hactenus prope intactam, de aestimandis gradibus probabilitatis et statera probationum, praesumtionum

conjecturarum, indiciorum. *De calc. philos. p.* 84. Généralement je souhaiterais qu'un habile Mathématicien voulût faire un ample ouvrage bien circonstancié et bien raisonné sur toutes sortes de jeux ce qui serait de grand usage pour perfectioner l'art d'inventer, l'esprit humain paraissant mieux dans les jeux que dans les matières les plus sérieuses. *Nouv. ess. IV. Ch.* 16. *p.* 389. Cui studio cum intentius incumberem, incidi necessario in hanc contemplationem admirandam quod scilicet excogitari posset quoddam alphabethum cogitationum humanarum et quod literarum hujus alphabethi combinatione, et vocabulorum ex ipsis factorum analysi omnia et inveniri et dijudicari possent. *Histor. et commendat. etc. p.* 163.

27. Omnis humana ratiocinatio signis quibusdam sive characteribus perficitur. Non enim tantum res ipsae sed et rerum ideae, semper animo distincte observari neque possunt neque debent, et itaque compendii causa signa pro ipsis adhibentur. — Hinc factum est ut nomina contractibus, figuris variisque rerum speciebus, signaque numeris in Arithmetica magnitudinibus in Algebra sint assignata ut, quae semel vel experiendo vel ratiocinando de rebus comperta sunt, eorum signa rerum illarum signis tuto in posterum conjungantur. Signorum igitur numero comprehendo vocabula literas, figuras chemicas, astronomicas, Chinenses hieroglyphicas, notas musicas, stenographicas, arithmeticas, algebraicas aliasque omnes quibus inter cogitandum pro rebus utimur. — Signa autem scripta vel delineata vel sculpta characteres appellantur. — Compositum ex pluribus characteribus vocetur formula. Si formula quaedam aequivaleat characteri ita ut sibi mutuo substitui possint, ea formula dicetur valor characteris. — Mihi vero rem altius agitanti dudum manifeste apparuit, omnes humanas cogitationes in paucas admodum resolvi tanquam primitivas. Quod si his characteres assignentur, posse inde formari characteres notionum

derivatarum, ex quibus semper omnia eorum requisita notionesque primitivae ingredientes et, ut verbo dicam, definitiones sive valores et proinde et affectiones ex definitionibus demonstrabiles erui possent. — *Fundamenta calc. ratiocin. p.* 92. 93. Cela servirait d'abord pour communiquer aisement avec les nations éloignées... *Nouv. ess. IV. Ch.* 6. *p.* 356. Hoc uno autem praestito quisquis characteribus hujusmodi inter ratiocinandum scribendumque uteretur, aut numquam laberetur, aut lapsus suos ipse non minus atque alii semper facillimis examinibus deprehenderet, inveniret praeterea veritatem quantum ex datis licet et sicubi data ad inveniendum quaesitum non essent sufficientia, videret quibusnam adhuc experimentis vel notitiis esset opus quin saltem accedere posset veritati, quantum ex datis possibile est, sive appropinquando sive gradum majoris probabilitatis determinando, sophismata autem et paralogismi nihil hic aliud forent, quam quod errores calculi in arithmeticis, et soloecismi et barbarismi in linguis. — Tanto utiliora sunt signa, quanto magis notionem rei signatae exprimunt, ita ut non tantum repraesentationi, sed et ratiocinationi inservire possint. Tale nihil praestant characteres Chymicorum aut Astronomorum, nisi quis cum Johanne Dee, autore monadis hieroglyphicae, mysteria nescio quae in illis venari posse speret. *Fundam. calc. ratiocin. p.* 93. Atque ea foret sive Cabbala vocabulorum mysticorum, sive arithmetica numerorum Pythagoricorum, sive characteristica Magorum, hoc est sapientum. — Id scilicet efficiendum est ut omnis paralogismus nihil aliud sit quam error calculi, et ut sophisma in hoc novo scripturae genere expressum revera nihil aliud sit quam soloecismus vel barbarismus, ex ipsis grammatices hujus philosophicae legibus facile revincendus. *De calc. philos. p.* 83. 84. Causa cur non nisi in solis numeris et lineis et rebus quae his repraesentantur demonstrationes quaeri ab hominibus soleant, nulla alia est,

quam quod characteres tractabiles notionibus respondentes extra numeros non habentur. Quae causa est etiam, cur ne geometria quidem hactenus analytice tractata sit, nisi quatenus ad numeros revocatur per analysin speciosam, in qua numeri generales literis designantur. Datur tamen alia analysis geometriae sublimior, per proprios characteres, qua multo pulchrius breviusque quam per Algebram praestantur, cujus et specimina habeo. *De calc. philos. p.* 82.

Zu §. 9.

28 La volition est l'effort ou la tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais . . . on n'appelle actions volontaires que celles dont on peut s'apercevoir et sur lesquelles notre réflexion peut tomber lorsqu'elle suive la considération du bien ou du mal. *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p.* 251. L'ame a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions, et le même est vrai dans toutes les substances simples répandues par toute la nature quoiqu'il n'y ait de liberté que dans celles qui sont intelligentes. *Théod. I.* §. 65. *p.* 521. Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligente altius assurgit et liberum appellatur. *De libertate p.* 669. Mais Aristote a déjà bien remarqué que pour appeler les actions libres nous demandons non seulement qu'elles soient spontanées, mais encore qu'elles soient délibérées. *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p.* 252. Notre ame est architectonique encore dans les actions volontaires *Princ. de la nat.* §. 14. *p.* 717. Quatenus quid per se determinatur, eatenus spontaneum vel (si intelligens sit) liberum est, quatenus determinatur aliunde eatenus servit seu est coactum. *De libertate p.* 669. Il ne faut pas s'imaginer cependant que

notre liberté consiste dans une indetermination, ou dans une indifférence d'équilibre; comme s'il fallait être incliné également du côté d'oui et du non, et du côté de différens partis lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet équilibre en tout sens est impossible. *Théod. I.* §. 35. *p.* 513. Cependant c'est toujours par des voies déterminées et jamais sans sujet ou par le principe imaginaire d'une indifférence parfaite ou d'équilibre, dans laquelle quelquesuns vaudraient faire consister l'essence de la liberté comme si on pouvait se déterminer sans sujet et même contre tout sujet et aller directement contre toute la prévalence des impressions et des penchans. *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p.* 262. C'est ce que Mr. Bayle tout subtil qu'il a été n'a pas assez considéré, lorsqu'il à cru, qu'un cas semblable à celui de l'âne de Buridan fût possible et que l'homme posé dans des circonstances d'un parfait équilibre pourrait néanmoins choisir. Car il faut dire que le cas d'un parfait équilibre est chimérique. Il n'arrive jamais; l'univers ne pouvant point être ni parti ni coupé en deux parties égales et semblables. L'univers n'est pas comme une ellipse, ou autre telle ovale, que la ligne droite menée par son centre peut couper en deux parties congruentes. *Lettre à Mr. Coste p.* 449. On ne veut donc pas ce qu'on voudrait mais ce qui plaît, quoique la volonté puisse contribuer indirectement et comme de loin à faire que quelque chose plaise ou ne plaise pas. *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p.* 256. Il y a des efforts, qui résultent des perceptions insensibles, dont on ne s'aperçoit pas, que j'aime mieux appeler appétitions que volitions (quoiqu'il y ait aussi des appétitions aperceptibles) . . . . *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p* 251. Et de toutes ces impulsions résulte enfin l'effort prévalent qui fait la volonté pleine. — Comme le résultat de la balance fait la détermination finale, je croirais qu'il peut arriver que la plus pressante des inquiétudes ne prévaille point; car quand elle prévaudrait à chacune des

tendances opposées prises à part, il se peut que les autres jointes ensemble la surmontent. L'esprit peut même user de l'addresse des dichotomies pour faire prévaloir tantôt les unes tantôt les autres comme dans une assemblée on peut faire prévaloir quelque parti par la pluralité des voix selon qu'on forme l'ordre des demandes. *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p.* 260. A parler exactement, on n'est jamais indifférent à l'égard de deux partis, par exemple de tourner à la droite ou à la gauche; car nous faisons l'un ou l'autre sans y penser et c'est une marque qu'un concours de dispositions intérieures et d'impressions extérieures nous détermine. *Ibid. p.* 263. Ce sont des inclinations confuses que nous attribuons au corps. — On a raison de dire que généralement toutes ces inclinations, ces passions, ces plaisirs et ces douleurs n'appartiennent qu'à l'esprit ou à l'ame; j'ajouterai même que leur origine est dans l'ame même, en prenant les choses dans une certaine rigueur métaphysique *Ibid. p.* 261. Mais on a raison dans un autre sens d'appeler perturbations avec les anciens ou passions ce qui consiste dans les pensées confuses ou il y a de l'involontaire et de l'inconnu; et c'est ce que dans le langage commun on n'attribue pas mal au combat du corps et de l'esprit, puisque nos pensées confuses représentent le corps ou la chair et font notre imperfection. *Répl. aux réfl. de Bayle p.* 188. Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione, eo magis est servitus quo magis agitur ex animi passionibus. — Deus cum sit perfectissimus adeoque liberrimus determinatur ex se solo. Nos vero quo magis cum ratione agimus, eo magis ex nostra naturae perfectionibus determinamur, hoc est liberi sumus. *De libertate p.* 669. Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme comme partout ailleurs, et l'ame humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité

absolue, laquelle serait véritablement incompâtible avec la contingence. *Théod. I.* §. 52. *p.* 517. Ainsi si par la nécessité on entendait la détermination certaine de l'homme qu'une parfaite connaissance de toutes les circonstances de ce qui se passe au dedans et au dehors de l'homme pourrait faire prévoir à un esprit parfait, il est sûr que les pensées étant aussi déterminées que les mouvemens, qu'elles représentent, tout acte libre serait nécessaire. — *Nouveaux essais II. Ch.* 21. *p.* 252.

29. Il y en a un autre qui a commenté sur Puffendorf du droit de la nature et qui m'a fait un procès sur la manière avec laquelle je parle en passant dans la théodicée de son auteur, lequel soutient que les vérités morales dépendent de la volonté de Dieu, doctrine qui m'a toujours paru extrêmement déraisonnable, et j'ai dit là-dessus, que Mr. Puffendorf ne devait pas être compté sur cette matière. *A Mr. Bourquet Lettre V. p.* 734. Ces appétitions petites ou grandes sont ce qui s'appelle dans les écoles motus primo primi et ce sont véritablement les premiers pas que la nature nous fait faire, non pas tant vers le bonheur que vers la joie, car on n'y regarde que le présent: mais l'expérience et la raison apprennent à régler ces appétitions et à les modérer pour qu'elles puissent conduire vers le bonheur. *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p.* 259. Mais, prenant action pour un exercice de la perfection et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables substances que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur. *Nouv. ess. II. Ch.* 21. *p.* 269. Voluptas seu delectatio est sensus perfectionis, id est sensus cujusdam rei quae juvat, seu quae potentiam aliquam adjuvat. Perficitur cu-

jus potentia augetur seu juvatur. *Definitiones ethicae p.* 670. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari vel quod eodem redit felicitatem alienam asciscere in suam. *De notionibus juris et justitiae p.* 118. L'erreur sur le pur amour paraît être un malentendu qui comme je Vous l'ai déjà dit, Monsieur, vient peut-être de ce qu'on ne s'est pas attaché à bien former les définitions des termes. Aimer véritablement et d'une manière désintéressée n'est autre chose qu'être porté à trouver du plaisir dans les perfections ou dans la félicité de l'objet et par conséquent à trouver de la douleur dans ce qui peut être contraire à ses perfections. *Lettre à Mr. l'abbé Nicaise p.* 791. Omnes creaturae serviunt felicitati seu gloriae Dei pro gradu perfectionis suae. *Definitiones ethicae p.* 670. —

Zu §. 10.

30. Je commence par la question préliminaire de la conformité de la foi avec la raison et de l'usage de la philosophie dans la théologie parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter et parce que Mr. Bayle l'y fait entrer par tout. *Disc. de la conform. de la foi avec la raison p* 479. Si par la raison on entendait en général la faculté de raisonner mal ou bien, j'avoue qu'elle nous pourrait tromper....., mais il s'agit ici de l'enchaînement des vérités et des objections en bonne forme, et dans ce sens il est impossible que la raison nous trompe. *Ibid. p.* 497. Je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire; que l'objet de la foi est la vérité, que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités.... *Ibid. p.* 479 Je vous applaudis fort, Monsieur, lorsque Vous voulez que la foi soit fondée en raison, sans cela pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens

livres des Bramines? ..... Aussi les personnes sages ont toujours tenu pour suspects ceux qui ont prétendu qu'il ne fallait point se mettre en peine des raisons et preuves quand il s'agit de croire; chose impossible en effet, à moins que *croire* ne signifie réciter... *Nouv. ess. p.* 402. 403. C'est dans le même sens qu'on oppose quelquefois la raison et l'expérience. — Et l'on peut comparer la foi avec l'expérience puisque la foi (quant aux motifs qui la vérifient) dépend de l'expérience de ceux qui ont vu les miracles ..... à peu près comme nous nous fondons sur l'expérience de ceux qui ont vu la Chine et sur la crédibilité de leur rapport. — La raison pure et nue distinguée de l'expérience n'a à faire qu'à des vérités indépendantes des sens. *Disc. de la conf. etc. p.* 479. Les vérités de la raison sont de deux sortes, les unes sont ce qu'on appelle les vérités *éternelles*, qui sont absolument nécessaires ensorte que l'opposé implique contradiction, et telles sont les vérités dont la necessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeler *positives* parce qu'elles sont les loix qu'il a plu à Dieu de donner à la nature ou parce qu'elles en dépendent. Nous les apprenons ou par l'expérience c'est-à-dire à posteriori, ou par la raison et à priori c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et raisons, mais c'est le choix libre de Dieu et non pas une nécessité géométrique qui fait préférer le convenable et le porte à l'existence. Ainsi on peut dire que la nécessité physique est fondée sur la nécessité morale. — Tout ce qui se peut prouver à priori ou par la raison pure se peut comprendre. *Ibid. p.* 480. 81. Il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la Philosophie et la Théologie ou la foi et la raison, il confondent: expliquer, comprendre, prouver, soutenir. *Ibid. p.*

481. Pour moi j'avoue que je ne saurais être du sentiment de ceux, qui soutiennent qu'une vérité peut souffrir des objections invincibles .... un génie médiocre, capable d'assez d'attention et se servant exactement des règles de la logique vulgaire est en état de répondre à l'objection la plus embarassante contre la vérité, lorsque l'objection n'est prise que de la raison .... L'exactitude nous gêne et les règles nous paraissent des puerilités. *Ibid. p.* 487. 488. (Tous) sont d'accord que la révélation ne saurait être contraire aux vérités, dont la nécessité est appelée par les philosophes logique ou métaphysique *Ibid. p.* 485. La nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature, et consiste dans les règles du mouvement et dans quelques autres loix générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être. .... Mais les raisons générales du bien et de l'ordre qui l'y ont porté peuvent être vaincu dans quelques cas par des raisons plus grandes d'un ordre superieur. — Cependant il demeure toujours vrai, que les loix de la nature sont sujettes à la dispensation du législateur au lieu que les vérités éternelles, comme celles de la géométrie sont tout-à-fait indispensables et la foi n'y saurait être contraire. *Ibid. p.* 480. La distinction, qu'on a coutume de faire entre ce qui est au dessus de la raison et ce qui est contre la raison s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité. — Une vérité est au dessus de la raison, quand notre esprit (ou même tout esprit créé) ne la saurait comprendre. — Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison, et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incomprehensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre ni plus manifeste que son absurdité. Car, j'ai remarqué d'abord que par la raison on n'entend pas ici les opinions et les discours des hommes, ni même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire

de la nature, mais l'enchaînement inviolable des vérités. *Ibid. p.* 486.

31. Je crois d'ailleurs que presque tous les moyens, qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir si on les perfectionnait. *Nouv. ess. p.* 375. Diximus definitionem corporis duas habere partes: spatium et inexistentiam; sed ex voce spatii oriri magnitudinem aliquam et figuram, sed non determinatam, ad terminum vero inexistentiae in illo spatio pertinet *motus*, ... sed re accuratius perpensa apparebit, ex natura quidem corporis oriri *mobilitatem*, sed non ipsum motum.... Ratio igitur motus in corporibus sibi relictis reperiri non potest. *Confessio naturae p.* 46. Deum consideremus ut ens summe perfectum, hoc est cujus perfectiones nullum terminum involvunt, hinc enim clarum fiet, non minus repugnare cogitare Deum (h. e. ens summe perfectum) cui desit existentia (h. e. cui desit aliqua perfectio) quam cogitare montem cui desit vallis. Ex hoc enim solo, absque ullo discursu, cognoscemus Deum existere, eritque nobis non minus per se notum, tam necessario ad ideam entis summe perfecti pertinere existentiam quam ad ideam alicujus numeri aut figurae pertinere quod in ea clare percipimus. *De vita beata p.* 74. Cartesius sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possibilitatem vel ab ea probanda se liberare conatus est. *Ep. ad Conringium p.* 78. Verum sciendum est, inde hoc tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat, nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem. Cujus ratio est quia de notionibus contradictionem involventibus simul possent concludi opposita quod absurdum est. — Eodem igitur modo non sufficit nos cogitare de ente perfectissimo, ut asseramus nos ejus ideam habere, et in hac allata paulo ante demonstratione possibilitas entis perfectissimi aut ostendenda aut supponenda est,

ut recte concludamus. Interim nihil verius est, quam et nos Dei habere ideam et ens perfectissimum esse possibile, imo necessarium. *Medit. de cognit. etc. p.* 80. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes aucune négation et par conséquent aucune contradiction cela seul suffit pour prouver l'existence de Dieu à priori. *Monadol.* §. 45. *p.* 708. En disant seulement que Dieu est un être de soi ou primitif, ens a se c'est-à-dire qui existe par son essence, il est aisé de conclure de cette définition qu'un tel être s'il est possible existe, ou plutôt cette conclusion est un corollaire qui se tire immédiatement de la définition et n'en diffère presque point. Car, l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste, qu'exister par son essence est exister par sa possibilité. Et si l'être en soi était defini en termes encore plus approchans en disant que c'est l'être qui doit exister parce qu'il est possible, il est manifeste, que tout ce qu'on pourrait dire contre l'existence d'un tel être serait de nier sa possibilité. On pourrait encore faire à ce sujet une proposition modale, qui serait un des meilleurs fruits de toute la logique: savoir que si l'être nécessaire est possible, il existe. Car, l'être nécessaire et l'être par son essence ne sont qu'une même chose. Ainsi le raisonnement pris de ce biais paraît avoir de solidité; et ceux qui veulent que des seules notions, idées, définitions ou essences possibles on ne puisse jamais inférer l'existence actuelle, rétombent en effet dans ce que je viens de dire, qu'ils nient la possibilité de l'être de soi. Mais ce qui est bien à remarquer, ce biais même sert à faire connaître qu'ils ont tort, et remplit enfin le vide de la démonstration. Car, si l'être de soi est impossible, touts les êtres par autrui le sont aussi; puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi; ainsi rien ne saurait exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la

précédante et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourrait énoncer ainsi: Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'êtres possibles. Il semble que cette démonstration n'avait pas été portée si loin jusqu'ici. *De la démonstr. Cartes. etc. p.* 177. Le principe de la raison déterminante c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante ..... sans ce grand principe nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu. *Théod. I.* §. 44. *p.* 516. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou série de ce détail des contingences quelqu'infini qu'il pourrait être. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment comme dans la source et c'est ce que nous appelons Dieu. *Monadol.* §. 37. 38. *p.* 708. Quoniam igitur ultima radix debet esse in aliquo quod sit metaphysicae necessitatis et ratio existentis non est nisi ab existente, hinc oportet aliquod existere ens unum metaphysicae necessitatis, seu de cujus essentia sit existentia atque adeo aliquod existere diversum ab entium pluralitate seu mundo, quem metaphysicae necessitatis non esse concessimus ostendimusque. *De rer. origin. radic. p.* 147. Ce système de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve inconnue jusqu'ici de l'existence de Dieu, puisqu'il est bien manifeste, que l'accord de tant de substances, dont l'une n'a point d'influence sur l'autre, ne saurait venir que d'une cause générale dont elles dépendent toutes. *Sur le princ. de vie p.* 430. Il faut aussi que cette cause soit intelligente, car, ce monde qui existe étant contingent et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existance pour

ainsi dire aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. *Théod. I.* §. 7. *p.* 506. J'ai montré à posteriori par l'harmonie préétablie que toutes les monades ont reçu leur origine de Dieu et en dépendent *Nouveaux essais p.* 377.

Zu §. 11.

32. Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives, qui en sont les effets. *Princ. de la nat. et de la grace* §. 9. *p.* 716. L'égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées; et en déterminer une ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance qui en rend la volonté efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en puissance en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. — Son entendement est la source des essences et sa volonté est l'origine des existences. *Théod. I.* §. 7. *p.* 506. Independentia Dei in existendo elucet et in agendo. Et quidem in existendo, dum est necessarius et aeternus et ut vulgo loquuntur ens a se, unde etiam consequens est immensum esse. *Causa Dei* §. 5. *p.* 653. Magnitudo Dei studiose tuenda est contra Socinianos inprimis. . . . Revocari autem illa potest ad duo capita summa, omnipotentiam et omniscientiam. *Ibid.* §. 3. Dependentia rerum a Deo extenditur tum ad omnia possibilia seu quae non implicant contradictionem; tum etiam ad omnia actualia. *Ibid.* §. 7.

33. Dieu seul a une connaissance distincte de tout, car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout; mais que sa circon-

férence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement sans aucun éloignement de ce centre. *Princ. de la nat. etc.* §. 13. *p.* 717. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelquesuns que les vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendantes de sa volonté, comme Des Cartes paraît l'avoir pris et puis Mr. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement et en sont l'objet interne. — C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles ou des idées dont elles dépendent et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités et non seulement rien d'existant mais encore rien de possible. Cependant il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel et par conséquence dans l'existence de l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel. *Monadol.* §. 46. 47. 43. 44. *p.* 708. Possibilium est (scientia) quae vocatur scientia simplicis intelligentiae, quae versatur tam in rebus quam in earum connexionibus... Scientia actualium seu mundi ad existentiam perducti et omnium in eo, praeteritorum praesentium et futurorum, vocatur scientia visionis, nec differt a scientia simplicis intelligentiae hujus ipsius mundi, spectati ut possibilis, quam quod accedit cognitio reflexiva qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentiam perducendo. Nec alio opus est divinae praescientiae fundamento. Scientia vulgo dicta media sub scientia simplicis intelligentiae comprehenditur .... Si quis tamen scientiam aliquam mediam velit inter scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis, poterit et illam et mediam aliter concipere quam vulgo solent, scilicet ut media non tantum de futuris sub conditione sed

in universum de possibilibus contingentibus accipiatur. Ita scientia simplicis intelligentiae restrictius sumetur, nempe ut agat de veritatibus necessariis et possibilibus, scientia media de veritatibus possibilibus et contingentibus, scientia visionis de veritatibus contingentibus et actualibus. *Causa Dei* §. 14. 16. 17. *p.* 654.

34. Ut autem sapientia seu veri cognitio est perfectio intellectus, ita bonitas seu boni adpetitio est perfectio voluntatis. Et omnis quidem voluntas bonum habet pro objecto saltem adparens at divina voluntas non nisi bonum simul et verum. *Ibid.* §. 18. *p.* 654. On ne doit point dire qu'il réussit sans qu'aucune connaissance le dirige. Au contraire c'est parce que sa connaissance est parfaite que ses actions volontaires le sont aussi. *Théod. II.* §. 192. *p.* 563. Or cette suprème sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. — Et comme dans les Mathématiques quand il n'y a point de maximum ni de minimum, rien enfin de distingué tout se fait également, ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout: on peut dire de même en matière de parfaite sagesse qui n'est pas moins réglée que les Mathematiques que s'il n'y avait pas le meilleur (optimum) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. *Ibid. I.* §. 8. *p.* 506. Ce prétendu *fatum* qui oblige même la Divinité n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse nécessité sans laquelle il ne serait ni bon ni sage. *Ibid. II.* §. 191. *p.* 563.

35. La première question qu'on a droit de faire, sera: Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car, le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus: supposé que les choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement. *Princ.*

de la nat. etc. §. 7. *p.* 716. Dubium nullum esse debet . . . . omnia concurrere ad finem generalem qui est harmonia rerum. — Assentior non omnia hominis solum causa facta esse et omnium organicorum proprios fines agnosco, generatim autem sentio omnia omnium causa facta esse etsi plus minusve pro cujusque dignitate vel aptitudine *Opp. ed. Dutens II*, 2. *p.* 133. 157. A la vérité, Dieu formant le dessein de créer le monde s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la manière la plus efficace et la plus digne de sa grandeur de sa sagesse et de sa bonté. *Théod. I.* §. 78. *p.* 524. Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion à tous égards, mais quand cela serait, il ne s'en suivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudrait à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez décriée que tout est fait uniquement pour l'homme. *Ibid. II.* §. 118. *p.* 535.

36. Je viens à mon principe d'une infinité de mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles c'est-à-dire dans l'objet de l'intelligence divine où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris *Ibid. I.* §. 41. *p.* 515. J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différens temps et différens lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde ou si vous voulez pour un univers. Et quand on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières et qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison *Ibid. I.* §. 8. *p.* 506. Bonum et malum triplex est, metaphysicum, physicum et morale.

Metaphysicum generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione et imperfectione. — Physicum accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis et incommodis, quo pertinet malum poenae. Morale de earum actionibus virtuosis et vitiosis quo pertinet malum culpae. *Causa Dei* §. 30—32. *p.* 655. Il faut considérer qu'il y a une imperfection originale dans la créature . . ., parce que la créature est limitée essentiellement. — (La) volonté . . . antécédante est détachée et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien ad perfectionem simpliciter simplicem pour parler Scolastique, et cela par une volonté antécedente. — Dieu . . . ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances, c'est pour cela qu'il n'y a point de Prédestination absolue à la damnation et on peut dire du mal physique que Dieu le veut souvent comme une peine à la coulpe et souvent aussi comme un moyen propre à un fin. — Or cette volonté conséquente finale et décisive résulte du conflit de toutes les volontés antécédentes tant de celles qui tendent vers le bien que de celles qui repoussent le mal; et c'est du concours de toutes ces volontés particulières que vient la volonté totale, comme dans la mècanique le mouvement composé résulte de toutes les tendances qui concourent dans un même mobile, et satisfait également à chacune autant qu'il est possible de faire tout à la fois. — De cela il s'ensuit que Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur. *Théod. I.* §. 22. 23. *p.* 510. Quaedam interdum permittere licet (id est non impedire) quae facere non licet, velut peccata, de quo mox. Et permissivae voluntatis objectum proprium non id est, quod permittitur, sed permissio ipsa. *Causa Dei* §. 28. *p.* 655. Malum morale seu malum culpae numquam rationem medii habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala ut eveniant bona, sed interdum tamen ratio-

nem habet conditionis quam vocant sine qua non, sive colligati et concomitantis id est sine quo bonum debitum obtineri nequit. *Ibid.* §. 36. *p.* 655. Respondendum est . . . . imperfectionem actus in privatione consistere et oriri ab originali limitatione creaturarum, quam jam tum in statu purae possibilitatis (id est in regione veritatum aeternarum seu ideis divino intellectui obversantibus) habent ex essentia sua, nam quod limitatione careret non creatura sed Deus foret. Limitata autem dicitur creatura quia limites seu terminos suae magnitudinis potentiae scientiae et cujuscunque perfectionis habet. Ita fundamentum mali est necessarium sed ortus tamen contingens; id est necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia, non contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum ob convenientiam cum optima rerum serie cujus partem facit. *Ibid.* §. 69. *p.* 658. Lorsqu'un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la région des possibles l'idée d'un tel homme entrant dans la suite des choses de laquelle le choix était demandé par la plus grande perfection de l'univers, et où les défauts et les péchés ne sont pas seulement châtiés mais encore réparés avec avantage et contribuent au plus grand bien. *Théod. III.* §. 350. *p.* 605. Egregii scilicet componendi artifices dissonantias saepissime consonantiis miscent ut excitetur auditor et quasi pungatur et veluti anxius de eventu, mox omnibus in ordinem restitutis, tanto magis laetetur prorsus. Eodem ex principio insipidum est semper dulcibus vesci, acria, acida imo amara sunt admiscenda quibus gustus excitetur. *De rer. orig.* *p.* 149. Respondendum est scilicet, nihil quidem perfectionis et realitatis pure positivae esse in creaturis earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur. — Nimirum (ut facili exemplo utamur) cum flumen naves secum defert, velocitatem illis imprimit, sed ipsarum inertia limitatum, ut quae (ceteris paribus) oneratiores sunt, tardius ferantur. Ita fit ut

celeritas sit a flumine, tarditas ab onere; positivum a virtute impellentis, privativum ab inertia impulsi. Eodem plane modo Deum dicendum est creaturis perfectionem tribuere, sed quae receptivitate ipsarum limitetur: ita bona erunt a divino vigore, mala a torpore creaturae. *Causa Dei* §. 69. 71. 72. *p.* 658. Deus enim vidit res in serie possibilium ideali quales futurae erant et in iis hominem libere peccantem; neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam aut quod contingens erat necessarium fecit. *Ibid.* §. 104. *p.* 660.

37. Dans le fond leur conservation n'est autre chose qu'une création continuelle, comme les Scolastiques l'ont fort bien reconnu. *Nouv. ess. etc. IV. Ch.* 10. *p.* 377. Unde accurate loquendo non opus est ordine decretorum divinorum; sed dici potest, unicum tantum fuisse decretum Dei ut haec scilicet series rerum ad existentiam perveniret; .... Hactenus de providentia nempe generali, porro bonitas relata speciatim ad creaturas intelligentes cum sapientia conjuncta justitiam constituit cujus summus gradus est sanctitas, itaque tam lato sensu justitia non tantum jus strictum sed et aequitatem atque adeo et misericordiam laudabilem comprehendit. — Justitia specialius sumpta versatur circa bonum malumque physicum aliorum nempe intelligentium; sanctitas circa bonum malumque morale. — Sapientia autem infinita omnipotentis, bonitati ejus immensae juncta fecit ut nihil potuerit fieri melius, omnibus computatis, quam quod a Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfecte harmonica conspirentque pulcherrime inter se: causae formales seu animae cum causis materialibus seu corporibus; causae efficientes seu naturales cum finalibus seu moralibus; regnum gratiae cum regno naturae. *Causa Dei* §. 42. 46. 50. 51. *p.* 656. Nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne morale de la grace c'est-à-dire entre Dieu considéré comme l'architecte de la ma-

chine de l'univers et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grace par les voies mêmes de la nature et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les momens que le demande le gouvernement des esprits pour le châtiment des uns et la récompense des autres . . . . et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps quoique cela ne puisse et ne doive pas toujours sur le champ. — C'est ce qui faît travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomtive ou antécédente et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive, en reconnaissant que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général mais encore pour nous même en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'auteur du tout, non seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être mais encore comme à notre maître et à la cause finale, qui doit faire tout le but de notre volonté et peut seul faire notre bonheur. *Monadol.* §. 87—90. *p.* 712.

II. Belegstellen aus Berkeley's Schriften. *)

Zu §. 15.

1. It is an universally received maxim, that every thing which exists is particular. *The first dialogue etc. p.* 218. It is said the faculties we have are few and those designed by nature for the support and comfort of life, and not to penetrate into the inward essence and constitution of things. — We should believe that God has dealt more bountifully with the sons of men, than to give them a strong desire for that knowledge, which he had placed quite out of their reach. — I am inklined to think that the far greater part, if not all, of those difficulties which have hitherto amus'd philosophers and block'd up the way to knowledge are intirely owing to our selves. That we have first rais'd a dust and then complain, we cannot see. *A treatise concern. princ. etc. Introd. p.* 4. 5. Surely it is a work well deserving our pains to make a strict inquiry concerning the first principles of humane knowledge, to fift and examine them on all sides, especially since there may be some grounds to suspect, that those lets and difficulties which stay and embarass the mind in its search after truth do not spring from any darkness and intricacy in the objects or natural defects in understanding so much

---

*) Ich citire: *A treatise concerning principles of human knowledge* und *Three dialogues between Hylas and Philonous* nach der Ausgabe: *London printed for Jacob Tonson* 1734, wo beide Schriften verbunden sind; *Alciphron or the minute philosopher etc.* nach der Ausgabe: *Dublin printed for Thomas Watson* 1755; alle übrigen Werke nach: *The works of George Berkeley etc. in one volume. London printed for Thomas Tegg and son* 1837.

as from false principles which have been insisted on and might have been avoided. *Ibid. p.* 6. But the unraveling this matter leads me in some measure to anticipate my design by taking notice of what seems to have had a chief part in rendering speculation intricate and perplexed and to have occasioned innumerable errors and difficulties in almost all parts of knowledge. And that is the opinion that the mind hath a power of framing abstract ideas or notions of things. — These are in a more especial manner thought to be the object of those sciences which go by the name of Logic and Metaphysics and of all that which passes under the notion of the most abstracted and sublime learning, in all which one shall scarce find any question handled in such a manner, as does not suppose their existence in the mind, and that it is well acquainted with them. *Ibid. p.* 7. Whether others have this wonderful faculty of abstracting their ideas they best can tell: for my self I find indeed I have a faculty of imagining or representing to myself the ideas of those particular things I have perceived and of variously compounding and dividing them. — But I deny that I can abstract one from another or conceive separatly those qualities which it is impossible schould exist so separated, or that I can frame a general notion by abstracting from particulars. . . . And there are grounds to think most men will acknowledge themselves to be in my case. *Ibid. p.* 11. 12. (Mr. Lockes arguing is) that the making use of words implies the having general ideas. From which it follows, that men who use language are able to abstract or generalize their ideas. *Ibid. p.* 14. By observing how ideas become general we may the better judge how words are made so. And here it is to be noted that I do not deny there are general ideas, but only that there are any abstract general ideas. — I believe we shall acknowledge that an idea which considered in itself is particular becomes

general, by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort. To make this plain by an example, suppose a Geometrician is demonstrating the method of cutling a line in two equal parts. He draws for instance a black line of an inch in length, this which in itself is a particular line is nevertheless with regard to its signification general since as it is there used, it represents all particular lines whatsoever, so that what is demonstrated of it is demonstrated of all lines, or in other words of a line in general. And as that particular line becomes general by being made a sign, so the name line which taken absolutely is particular by being a sign is made general. — *Ibid. p.* 17. Universality so far as I can comprehend not consisting in the absolute positive nature or conception of any thing, but in the relation it bears to the particulars signified or represented by it, by virtue whereof it is that things, names or notions being in their own nature particular are rendered universal. — But here it will be demanded, how we can know any proposition to be true of all particular triangles except we have first seen it demonstrated of the abstract idea of a triangle which equally agrees to all? For because a property may be demonstrated to agree to some one particular triangle, it will not thence follow that it equally belongs to any other triangle which in all respects is not the same with it. For example having demonstrated that the three angles of an isosceles rectangular triangle are equal to two right ones, I cannot therefore conclude this affection agrees to all other triangles which have neither a right angle nor two equal sides. — I may nevertheless be certain it extends to all other rectilinear triangles of what sort or bigness soever. And that because neither the right angle nor the equality nor determinate length of the sides are at all concerned in the demonstration. — And here it must be acknowledged,

that a man may consider a figure merely as triangular, without attending to the particular qualities of the angles or relations of the sides. So far the may abstract. But this will never prove, that he can frame an abstract general inconsistent idea of a triangle. *Ibid. p.* 21. 22. 23.

2. I come now to consider the source of this prevailing notion and that seems to me to be language. And surely nothing of less extent than reason it self could have been the source of an opinion so universally received. — Let us therefore examine the manner wherein words have contributed to the origin of that mistake. First then, 'tis thought that every name hath or ought to have one only precise and settled signification, which inclines men to think there are certain abstract determinate ideas which constitute the true and only immediate signification of each general name. And that it is by the mediation of these abstract ideas, that a general name comes to signify any particular thing. — To this it will be objected that every name that has a definition is thereby restrained to one certain signification. For example a triangle is defined to be a plain surface comprehended by three right lines, by which that name is limited to denote one certain idea and no other. To which I answer that in the definition it is not said whether the surface be great or small, black or white .... in all which there may be great variety and consequently there is no one settled idea which limits the signification of the word triangle. 'Tis one thing for to keep a name constantly to the same definition, and another to make it stand every where for the same idea: the one is necessary the other useless and impracticable. *Ibid. p.* 26. But to give a farther account how words came to produce the doctrine of abstract ideas, it must be observed that it is a received opinion, that language has no other end but the communicating our ideas and that every name stands for an

idea. This being so, and it being withal certain, that names which yet are not thought altogether insignificant do not always mark out particular conceivable ideas, it is straight way concluded that they stand for abstract notions. — A little attention will discover that it is not necessary, even in the strictest reasonings, significant names which stand for ideas should every time they are used excite in the understanding the ideas they are made to stand for: in reading and discoursing being for the most part used as letters are in Algebra. — *Ibid. p.* 27. An agent, an active mind or spirit cannot be an idea or like an idea. Whence it schou'd seem to follow that those words which denote an active principle, soul or spirit do not in a strict and proper sense stand for ideas. And yet they are not insignificant neither, since I understand what is signified by the term I or my self or know what it means although it be no idea nor like an idea, but that which thinks and wills and apprehends ideas and operates about them. *Alciphron. Dial. VII. p.* 327. Besides the communicating of ideas marked by words is not the chief and only end of language as is commonly supposed. There ere other ends as the raising of some passion, the exciting to or deterring from an action etc. *Princ. of hum. knowl. Introd. p.* 28. He that knows he has no other than particular ideas will not puzzle himself in vain to find out and conceive the abstract idea annexed to any name. And he that knows names do not always stand for ideas will spare himself the labour of looking for ideas, where there are none to be had. It were therefore to be wished that every one would use his utmost endeavours to obtain a clear view of the ideas he would consider separating from them all that dress and incumbrance of words which so much contribute to blind the judgment and divide the attention. *Ibid. p.* 33.

3. It is evident to any one who takes a survey

of the objects of humane knowledge that they are either ideas actually imprinted on the senses or else such as are perceived by attending to the passions and operations of the mind or lastly ideas formed by help of memory and imagination. — That neither our thoughts nor passions nor ideas formed by the imagination exist without the mind is what every body will allow. *Principles etc. p.* 35. 37. All that is properly perceived by the visive faculty amounts to no more than colours with their variations and different proportions of light and shade. — *An ess. tow. a new. theor. Sect.* 156. If we take a close and accurate view of things, it must be acknowledged that we never see and feel the same object *Ibid. Sect.* 49. Philon: Make me to understand the difference between what is immediately conceived and a sensation. *Three dialogues p.* 222. That any immediate object of the senses, that is any idea or combination of ideas should exist in an unthinking substance, or exterior to all minds is in itself an evident contradiction. *Ibid.* 223. The ideas imprinted on the senses by the author of nature are called real things; and those excited in the imagination being less regular vivid and constant are more properly termed ideas or images of things, which they copy and represent. But then our sensations be they never so vivid and distinct are nevertheless ideas, that is they exist in the mind or are perceived by it as truly as the ideas of its own framing. The ideas of sense are allowed to have more reality in them that is to be more strong orderly and coherent than the creatures of the mind, but this is no argument that they exist without the mind. *Principl. p.* 61. And as several of these are observed to accompany each other, they come to be marked by one name and so to be reputed as one thing. Thus for example a certain colour, taste, smell figure and consistence having been observed to go together, are accounted one distinct thing,

signified by the name apple. *Ibid. Sect.* 1. *p.* 36. As to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their esse is percipi, nor is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them. *Ibid. Sect.* 3. *p.* 38. It follows, there is not any other substance than spirit or that which perceives. But for the fuller proof of this point, let it be considered, the sensible qualities are colour figure, motion, smell, taste and such like, that is the ideas perceived by sense. Now for an idea to exist in an unperceiving thing, is a manifest contradiction; for to have an idea is all one as to perceive: that therefore wherein colour, figure aut the like qualities exist, must perceive them. Hence it is clear their can be no unthinking substance or substratum of those ideas. *Ibid. Sext.* 7. *p.* 41. All things that exist, exist only in the mind, that is they are purely notional *Ibid. Sect.* 24. *p.* 62. Why they should suppose the ideas of sense to be excited in as by things in their likeness, and not rather have recourse to spirit, which alone can act, may be accounted for: first because they were not aware of the repugnancy there is as well in supposing things like into our ideas existing without as in attributing to them power and activity. *Ibid. Sect.* 57. *p.* 82. But though it were possible that solid figured moveable substances may exist without the mind, corresponding to the ideas we have of bodies, yet how it is possible for us to know it? Either we must know it by sense or by reason. As for our senses, by them we have the knowledge only of our sensations, ideas or those things that are immediately perceived by sense, call them what you will. But they do not inform us that things exist without the mind or unperceived, like to those which are perceived. This the materialists themselves acknowledge. It remains

therefore that if we have any knowledge at all of external things, it must be by reason, inferring their existence from what is immediately perceived by sense. But what reason can induce us to believe the existence of bodies without the mind, from what we perceive, since the very patrons of matter themselves do not pretend, there is any necessary connexion betwixt them and our ideas? I say it is granted on all hands (and what happens in dreams phrensies and the like puts it beyond dispute) that it is possible we might be affected with all the ideas we have now, though no bodies existed without resembling them. — In short if there were external bodies, it is impossible we should ever come to know it, and if there were not, we might have the very same reasons to think there were that we have now. *Ibid. Sect.* 18. et 20. *p.* 49. 50. 51. That they should suppose an innumerable multitude of beings which they acknowledge are not capable of producing any one effect in nature, and which therefore are made to no manner of purpose, since God might have done every thing as well without them; this I say, though we should allow it possible must yet be a very unaccountable and extravagant supposition. *Ibid. Sect.* 53. *p.* 79. Upon the whole, I think, we may fairly conclude, that the proper objects of vision constitute a universal language of the author of nature, whereby we are instructed how to regulate our actions, in order to attain those things that are necessary to the preservation and well-being of our bodies, as also to avoid whatever may be hurtful and destructive of them. — Visible figures are the marks of tangible. *New-theory etc. Sect.* 147. et 140. It is evident .... that visible ideas are the language whereby the governing spirit on whom we depend informs us what tangible ideas he is about to imprint upon us, in case we excite this on that motion in our bodies. *Principl. Sect.* 44. *p.* 70. If the term *same* be used in the acceptation of philo-

sophers, who pretend to an abstracted notion of identity, then according to their soundry definitions of this notion . . . it may or may not be possible for divers persons the same thing. — *Three dial. p.* 324. I have no notion of any action distinct from volition, neither can I conceive volition to be any where but in a spirit, therefore when I speak of an being, I am obliged to mean a spirit. — Will and understanding constitute in the strictest sense a mind or spirit *Ibid. p.* 309. 310. All the unthinking objects of the mind agree in that they are intirely passive and their existence consists only in being perceived: Whereas a soul or spirit is an active being whose existence consists not in being perceived, but in perceiving ideas and thinking. It is therefore necessary in order to prevent equivocation and confounding natures perfectly disagreeing and unlike, that we distinguish between spirit and idea. *Principl. Sect.* 139. *p.* 157. 158.

4. I frankly own, Philonous, that it is in vain to stand out any longer. Colours, sounds, tastes, in a word all those termed secondary qualities have certainly no existence without the mind. But by this acknowledgment I must not be supposed to derogate any thing from the reality of matter or external objects, seeing it is no more than several philosophers maintain, who nevertheless are the forthest imaginable from denying matter. For the clearer understanding of this you must know sensible qualities are by philosophers divided into primary and secondary. The former are extension, figure, solidity, gravity, motion and rest. And these they hold exist really in bodies. The latter are those above enumerated, or briefly all sensible qualities beside the primary which they assert are only so many sensations or ideas existing no where but in the mind. — *Three dial. p.* 209. — Again great and small, swift and slow are allowed to exist no where without the mind, being intirely relative and

changing as the frame or position of the organs of sense varies. The extension therefore which exists without the mind is neither great nor small, the motion neither swift nor slow, that is, they are nothing at all. — Without extension solidity cannot be conceived, since therefore it has been showed that extension exists not in an unthinking substance, the same must also be true of solidity. *Principl. Sect.* 11. *p.* 44. Is not the motion of a body in a reciprocal proportion of the time, it takes up in describing any given space? . . . . And is not time measured by the succession of ideas in our minds? *Three dial. p.* 214. Then as for solidity either you do not mean any sensible quality by that word and so it is beside our inquiry, or if you do, it must be either hardness or resistance. But both the one and the other are plainly relative to our senses; it being evident that what seems hard to one animal may appear soft to another who hath greater force and firmness of limbs. Nor is it less plain, that the resistance I feel is not in the body. *Ibid. p.* 214. But say you, though the ideas themselves do not exist without the mind, yet there may be things like them whereof they are copies or resemblances, which things exist without the mind in an unthinking substance. I answer: an idea can be like nothing but an idea, a colour or figure can be like nothing but another colour or figure. *Principl. Sect.* 8. *p.* 41. How then is it possible that things perpetually fleeting and variable as our ideas should be copies or images of any thing fixed and constant? *Three dial. p.* 242. But say you . . . . . there may perhaps be some inert unperceiving substance or substratum of some other qualities. . . . I do not see the advantage there is in disputing about we know not what and we know not why. — *Princ. Sect.* 78. *p.* 101. In the last place you will say: What if we give up the cause of material substance and assert that matter is an unknown somewhat,

neither substance nor accident, spirit nor idea, inert, thoughtless, indivisible, immoveable, unextended, existing in no place. — I answer you may, if so it shall seem good use the word *matter* in the some sense that other men use *nothing* and so make these terms convertible in your style. For after all, this is what appears to me to be the result of that definition the parts whereof when I consider with attention, either collectively, or separate from each other, I do not find that there is any kind of effect or impression made on my mind different from what is excited by the term *nothing*. *Ibid. Sect.* 80. *p.* 103. Jou will perhaps say that matter though it be not perceived by us is nevertheless perceived by God, to whom it is the occasion of exciting ideas in our minds. — But this notion of matter seems to extravagant to deserve a confutation. *Ibid. Sect.* 70. 71. *p.* 95. 96. ... Solidity, bulk, figure and the like, have no activity or efficacy in them, so as to be capable of producing any one effect in nature. Whoever therefore supposes them to exist (allowing the supposition possible) when they are not perceived, does it manifestly to no purpose, since the only use that is assigned to them as they exist unperceived, is that they produce those perceivable effects, which in truth cannot be ascribed to any thing but spirit. *Ibid. Sect.* 61. *p.* 87.

5. I find I can excite ideas in my mind at pleasure and vary and shift the scene as oft as I think fit. — But whatever power I may have over my own thoughts, I find the ideas actually perceived by sense have not a like dependence on my will. — ... the ideas imprinted on them (senses) are not creatures of my will. There is therefore some other will or spirit that produces them. The ideas of sense are more strong, lively and distinct than those of the imagination, they have likewise a steddiness order and wherence and are not excited at random as those which are the effects of humane wills often

are, but in a regular train or series, the admirable connexion whereof sufficiently testifies the wisdom and benevolence of its author. *Ibid. Sect.* 28. 29. 30. *p.* 58. 59. We may even assert that the existence of God is for more evidently perceived than the existence of men, because the effects of nature are infinitely more numerous and considerable than those ascribed to humane agents. *Ibid. Sect.* 147. *p.* 164. Since you cannot deny that the great mover and author of nature constantly explaineth himself to the eyes of men by the sensible intervention of arbitrary signs which have no similitude or connexion with the things signified .... you have as much reason to think, the universal agent or God speaks to your eyes, as you can have for thinking any particular person speaks to your ears. *Alciphron Dial. IV. p.* 154. What can be plainer than that a thing which hath no ideas in itself cannot impart them to me, and if it hath ideas, surely it must be a spirit. *Three dial. p.* 309. What would you have? do I not acknowledge a twofold state of things, the one ectypal or natural, the other archetypal and eternal? The former was created in time, the latter existed from everlasting in the mind of God. *Ibid. p.* 339. When I deny sensible things and existence out of the mind, I do not mean my mind in particular but all minds. Now it is plain they have an existence exterior to my mind since I find them .... it necessary follows, there is an omnipresent eternal mind which knows and comprehends all things and exhibit them to our view in such a manner and according to such rules as he himself hath ordained and are by us termed the laws of nature. *Ibid. p.* 292. Sensible objects may be said to be without the mind in another sense, namely when they exist in some other mind. Thus when I shut my eyes, the things I saw may still exist but it must be in another mind. *Principl. Sect.* 90. *p.* 113. But God whom no external being can affect, who perceives nothing by

sense as we do, whose will is absolute and independent causing all things . . . it is evident such a being as this can suffer nothing not be affected with any painful sensation or indeed any sensation at all. — God knows or hath ideas, but his ideas are not convey'd to him by sense as ours are. *Three dial. p.* 311. 312. Men combine together several ideas apprehended by divers senses . . . . all which they refer to one name and consider as one thing. Hence follows that when I examine by my other senses a thing I have seen, it is not in order to understand better the same object which I have perceived by sight, the object of one sense not being perceived by the other senses. And when I look through a microscope, it is not that I may perceive more clearly what I perceived already with my bare eyes, the object perceived by the glass being quite different from the former. But in both cases my aim is only to know what ideas are connected together, and the more a man knows of the connexion of ideas the more be is said to know of the nature of things. The connexion of ideas does not imply the relation of cause and effect, but only of a mark or sign with the thing signified. The fire which I see is not the cause of the pain I suffer upon my approaching it, but the mark that forewarns me of it. *Princ. Sect.* 65. *p.* 91. *Ibid. p.* 320. Whenever the course of nature is interrupted by a miracle, men ar ready to own the presence of a superior agent. But when we see things go on in the ordinary course, they do not excite in us any reflexion; their order and concatenation though it be an argument of the greatest wisdom, power, and goodness in their creator, is yet so constant and familiar to us, that we do not think them the immediate effects of a free spirit, especially since inconstancy and mutability in acting is looked on as a mark of freedom. *Principl. Sect.* 57. *p.* 83. God seems to choose the convincing our reason of his attributes by the works of nature, which

discover so much harmony and contrivance in their make, and are such plain indications of wisdom and beneficence in their author rather than to astonish as into a belief of his being by anomalous and surprising events. *Ibid. Sect.* 63. *p.* 90.

6. I give it you on my word, since this revolt from metaphysical notions to the plain dictates of nature and common sense, I find my understanding strangely enlightened, so that I can now easily comprehend a great many things which before were all mystery and riddle. *Three dial. p.* 179. All things that exist exist only in the mind, that is, they are purely notional. What therefore becomes of the sun, moon, and stars? — I do not argue against the existence of any one thing that we can apprehend either by sense or reflexion. That the things I see with mine eyes and touch with my hands, do exist, really exist, I make not the least question. — It will be urged that thus much at least is true, to wit that we take away all corporeal substances. To this my answer is, that if the word substance be taken in the vulgar sense for a combination of sensible qualities, such as extension solidity weight and the like, this we cannot be accused of taking away. But if it be taken in a philosophic sense for the support of accidents or qualities without the mind, then indeed I acknowledge that we take it away, if one may be said to take away which never had any existence, not even in the imagination. *Princ. Sect.* 34. 35. 37. *p.* 62. 63. 65. By a diligent observation of the phaenomena within our view we may discover the general laws of nature and from them deduce the other phaenomena, I do not say demonstrate: for all deductions of that kind depend on a supposition that the author of nature allways operate uniformly and in a constant observance of those rules we take for principles: which we cannot evidently know. *Ibid. Sect.* 107. *p.* 128. The two great provinces of speculative science conversant about ideas

received from sense and relations are natural philosophy and Mathematics; with regard to each of these I shall make some observation. And first, I shall say somewhat of natural philosophy. On this subject it is that the Sceptics triumph: All that stock of arguments they produce to depreciate our faculties and make mankind appear ignorant and low, are drawn principally from this head, to wit that we are under an invincible blindness as to the true and real nature of things. This they exaggerate and love to enlarge on. We are miserably bantered, say they, by our senses and amused only with the outside and shew of things. The real essence, the internal qualities and constitution of every the meanest object is hid from our view. — But it is evident from what has been shewn that all this complaint is groundless and that we are influenced by false principles to that degree as to mistrust our senses and think we know nothing of those things which we perfectly comprehend. *Ibid. Sect.* 101. *p.* 122. I must confess I see no reason why pointing out the various ends to which natural things are adapted and for which they were originally with unspeakable wisdom contrived should not be thought one good way of accounting for them and altogether worthy a philosopher. *Ibid. Sect.* 107. *p.* 127. To conceive motion there must be at least conceived two bodies whereof the distance or position in regard to each other is varied. Hence if there was one only body in being it could not possibly be moved. This seems evident in that the idea I have of motion doth necessarily include reason. — *Ibid. Sect.* 112. *p.* 132. From what hath been said it follows that the philosophic consideration of motion doth not imply the being of an absolute space distinct from that which is perceived by sense and related to bodies. — And perhaps if we inquire narrowly we shall find we cannot even frame an idea of pure space exclusive of all body. *Ibid. Sect.* 116. *p.* 135. It is

certain that not a few divines as well as philosophers of great note have from the difficulty they found in conceiving either limits or annihilation of space, concluded it must be divine. And some of late have set themselves particularly to shew that the incommunicable attributes of God agree to it. Which doctrine how unworthy soever it may seem of the divine nature, get I do not see how we can get clear of it, so long as we adhere to the received opinion. *Ibid. Sect.* 117. *p.* 137. Unity in abstract we have before considered ... it plainly follows there is not any such idea. But number being defined a collection of unites we may conclude that, if there be no such thing as unity or unite in abstract, there are no ideas of number in abstract denoted by the numeral names and figures. — *Ibid. Sect.* 120. *p.* 139. Whence it follows to study them (numbers) for their own sake would be just as wise and to as good purpose, as if a man neglecting the true use or original intention and subserviency of language, should spend his time in impertinent criticismus upon words or reasonings and controversies purely verbal. *Ibid. Sect.* 122. *p.* 143. Every particular finite extension which may possibly be the object of our thought is an idea existing only in the mind and consequently each part thereof must be perceived. If therefore I cannot perceive innumerable parts in any finite extension that I consider it is certain they are not contained in it. But it is evident that I cannot distinguish innumerable parts in any particular line, surface or solid which I either perceive by sense or figure to my self in my mind. Wherefore I conclude they are not contained in it. *Ibid. Sect.* 124. *p.* 144. When we say a line is infinitely divisible, we must mean a line which is infinitely great. *Ibid. Sect.* 128. *p.* 149. What if it should prove that you who hold there is (such thing as matter) are by virtue of that opinion a greater Sceptic, and maintain more paradoxes and repugnancies to common sense, than I who be-

lieve no such thing. *Three dial. p.* 190. This .... is the very root of Scepticism; for so long as men thought that real things subsisted without the mind, and that their knowledge was only so far forth real as it was conformable to real things, it follows they could not be certain that they had any real knowledge at all. For how can it be known that the things which are perceived are conformable to those which are not perceived or exist without the mind. *Principl. etc. Sect.* 56. *p.* 109. All this Scepticism follows from our supposing a difference between things and ideas and that the former have a subsistence without the mind and unperceived. *Ibid. Sect.* 87. *p.* 110.

7. As we have shewn the doctrine of matter or corporeal substance to have been the mean pillar and support of scepticism, so likewise upon the same foundation have been raised all the impious schemes of Atheism and irreligion. Nay so great a difficulty hath it been thought to conceive matter produced out of nothing, that the most celebrated among the ancient philosophers, even of these who maintained the being of a God, have thought matter to be uncreated and coeternal with him. How great a friend material substance hath been to Atheists in all ages were needless to relate. All their monstrous systems have so visible and necessary dependence on it, that when this corner-stone is once removed, the whole fabrick cannot choose but fall to the ground; insomuch that it is no longer worth while to bestow a particular consideration on the absurdities of every wretched sect of Atheists. That impious and profane persons should readily fall in with those systems which favour their inclinations by deriding immaterial substance and supposing the soul to be divisible and subject to corruption as the body, which exclude all freedom, intelligence and design from the formation of things, and instead thereof make a self-existent unthinking substance the root and origin of

all beings.... All this is very natural. *Ibid. Sect.* 92. 93. *p.* 114. 115. All the unthinking objects of the mind agree in that they are intirely passive and their existence consists only in being perceived, whereas a soul or spirit is an active being whose existence consists not in being perceived but in perceiving ideas and thinking. *Ibid. Sect.* 139. *p.* 158. The will is termed the motion of the soul. This infuses a belief that the mind of man is a ball in motion impelled and determinated by the objects of sense as necessarily as that is by the stroke of a racket. Hence arise endless scruples and errors of dangerous consequence in morality. *Ibid. Sect.* 145. *p.* 162. Having dispatched what we intended to say concerning the knowledge of ideas, the method we proposed leads us in the neat place to treat of spirits. With regard to which perhaps humane knowledge is not so deficient as is vulgarly imagined. The great reason that is assigned for our being thought ignorant of the nature of spirits is our not having an idea of it. But surely it ought not to be looked an as a defect in a humane understanding that it does not perceive the idea of spirit, if it is manifestly impossible there should be any such idea. — That an idea what is inactive and the existence whereof consists in being perceived should be the image or likeness of an agent subsisting by itself, seems to need no other refutation than barely attending to what is meant by those words. *Ibid. Sect.* 135. *et* 137. *p.* 154. 156. It is also to be remarked that all relations including an act of the mind we cannot so properly be said to have an idea but rather a notion. — *Ibid. Sect.* 142. *p.* 161. It is plain that we cannot know the existence of other spirits otherwise than by their operations or the ideas by them excited in us. *Ibid. Sect.* 145. *p.* 162. Whereas the being of my self, that is my own soul, mind or thinking principle, I evitently know by reflexion. — It is granted we have neither immediate evidence

nor a demonstrative knowledge of the existence of other finite spirits ... there is a probability for the other (viz. minds) if we see signs and effects indicating distinct finite agents like our selves. — *Three dial. p.* 296. 297. I own, I have properly no idea either of God or any other spirit. — For all the notion I have of God is obtained by reflecting on my own soul heightening its powers and removing its imperfections. I have therefore though not an inactive idea get in my self some sorte of an active thinking image of the Deity. And though I perceive him not by sense, get I have a notion of him or know him by reflexion and reasoning. *Ibid. p.* 293. 294.

III. Belegstellen aus Tschirnhausen. *)

Zu §. 17.

1. Nolim autem quis existimet, me hisce (sapientibus) adnumerare vulgares Philosophos. Vix enim isti tali titulo sunt digni cum potius verbales quam reales sunt dicendi. — *Medicina mentis p.* 25. Philosophorum nomen ... ne quidem illi qui historialis solum, seu ut voce magis solita utar historicus est philosophus, hoc est ei qui reales bonasve scientias quidem non ignorat sed eas tamen non proprio Marte quin potius alius cujusdam realis philosophi industria et scriptis sibi comparavit, jure potest attribui. . . . Qui probe inveniendi artem callet solus mihi dicendus esse videtur realis philosophus. *p.* 29. Hac enim scientia quandoquidem ea se ad omnia quae mens humana scire potest extendit nulla universalior dari

---

*) Ich citire nach: *Medicina mentis sive artis inveniendi generalia. Editio nova auctior et correctior cum praefatione autoris. Lipsiae apud J. Thomam Fritsch. MDCXCV.* 4.

potest. Exhinc hominum inventa quanta et qualiacunque sint, seu omnes aliae artes ortum duxere. Unde revera via regia seu ars universalis ad omnes scientias et artes nulla alia datur quam haec ipsa ars inveniendi .... colligo nos ope ejusmodi scientiae cum Deo utpote, a quo solo omnis veritas tanquam ab ipso veritatis fonte unice ducit, quasi colloqui, ac proinde nobis etiam hoc naturali modo concedi certa quadam ratione mentem divinam cognoscere. *Ibid. p.* 23. Etenim existimo nullam esse praestantiorem viam investigandi in principio veritatem quam experientias. Hoc interim sanae rationi omnino consentaneum esse censeo quod ab iis potissimum experientiis sit inchoandum quae omni pene momento possunt institui, quae nullas requirunt expensas et qui nulli prorsus errori sunt obnoxiae, hoc est incipiendum esse puto ab experientiis quae in nobis ipsis fiunt et praecipue ab iis quae omnium primae in nobis existunt ..... hoc tantum ut dixi pro certo statuo, quod hoc meum scire, hoc notum, hoc conscium esse vel si mavis hoc cogitare primum sit in nobis quod omnes nostras cogitationes praecedit et cujus in nobis ipsis existentiam (non dico naturam, haec enim diversissima sunt) experientia evidentissima cognoscimus adeo ut unusquisque cum dicit: *ego* aliquid facio, nihil aliud per hoc *ego* significet quam id cujus ope scit, vel notum sibi est, vel conscius in se ipso est, se aliquid facere, vel si ita placet, quod cogitet, se aliquid facere. *p.* 290. 291. Talia (principia indubia) haec quatuor esse censeo: 1) Me variarum rerum conscium esse, quod principium primum et generale totius nostrae cognitionis est. 2) Me bene a quibusdam, a quibusdam vero male affici, principium primum est unde cognitio boni et mali, seu tota doctrina moralis derivatur. 3) Quaedam a me posse concipi seu cogitatione apprehendi, quaedam autem a me nullo modo posse concipi, seu repugnare quaedam, et respectu mei incogitabilia esse, principium primum est ex quo omnis veri et falsi deducitur cognitio.

4) Tandem me varia sensuum externorum, itemque imaginum internarum et passionum ope advertere principium primum est unde omnia quae ipsi experientiae debemus emanant. *Ibid. praefat.* Atque sic intelliges quomodo velim ut a posteriori in initio philosophia inchoetur...... Hisce itaque rite determinatis quantum ut dixi necesse est, deinceps omnia per totum hunc tractatum ex his solis derivari, hoc est semper a priori per intellectus operationes processi.... *Ibid. p.* 294. Verum si hic deinde rogaveris, quid porro agendum restat, responsum jam supra dedi, ita esse progrediendum a priori, usque dum ad primas has quatuor experientias reversus fueris, hoc est ut clarius loquar usque dum hominis natura tota fuerit explicata. *Ibid. p.* 295.

2. Restat adhuc id, quod maxime notandum, neminem hanc ob rationem amplius de existentia illius facultatis in nobis posse dubitare, qua conamur quicquam concipere idque etiam concipere possumus, et qua e contra conamur ejus contrarium concipere nec tamen id concipere possumus. Hanc autem actionem vel conatum in nobis intellectum imposterum nominabimus *Ibid. p.* 37. Ubi intellectu quaedam concipimus vel concipere non possumus, ea omnia quasi a nobis peragi videntur, at per hanc posteriorem, imaginationem puta, omnia potius quasi extrinsecus, uti comoedias spectantibus accidit, adveniunt seu repraesentantur, adeoque tantummodo percipiuntur non vero concipiuntur *Ibid. p.* 41. Sed ne hac in parte confusio apud lectores oriatur, . . . observandum est me, quando dico aliquid non posse concipi, non alio in sensu id intelligi, quam qui apud omnes Mathematicos in usu est, nimirum duos quosdam conceptus non posse conjungi. . . . Cum vero dico, nullum me de aliqua re conceptum habere, idem hoc mihi est ac si dicerem....., rem mihi incognitam esse. *Ibid. p.* 42. Caeterum hinc manifestum est, omnem conceptum, seu ut alii vocant ideam non esse aliquid muti instar picturae in tabula,

sed eum necessario aut affirmationem aut negationem semper includere. Affirmare siquidem et negare nihil aliud sunt quam voces externae quibus indicamus, nos aliquid interne seu in mente vel posse vel non posse concipere. Nulla quoque alia est differentia inter ens et non-ens, quam inter possibile et impossibile, seu inter id quod potest ac inter id quod nequit concipi. Manifestum porro, ea quae vulgo pro axiomatibus habentur, nempe ex nihilo nihil fieri, non entis nullas esse proprietates statim hinc clarissime derivari. Idem enim est, ac si dicas ex eo quod non concipitur nequit aliud quod concipitur deduci. *Ibid. p.* 37. Quoniam experientia testatur, omnes homines demonstrationibus ad assensum cogi, recte colligimus hanc facultatem in omnibus aequalem esse .,.. *p.* 38. Certum erit, si statuam aliquid mihi notum, alii vero plane ignotum esse, et observem in mea esse potestate, illo saltem mihi haut obstante, solis verbis eandem et aeque perfectam ac ego ipse ea de re habeo notitiam in ejus mente excitandi, certum inquam erit me istam tunc rem non imaginari sed concipere. Si contra adverto me alii ejus prorsus ignaro, nullis verbis talem notitiam impertire posse, ita ut non minus ac ego eandem cognoscat, tunc ex posteriori positione liquet me rem tantum imaginari, non vero concipere. *Ibid. p.* 46. Quisquis mentis aciem ad propriae conscientiae dictamen candide direxerit, . . . is inter alia apud se ipsum advertet, ... quid verum vel falsum sit ex seipso melius ac quovis alio cognoscere posse. — Hinc ergo efficitur falsitatem quidem consistere in eo quod non potest concipi, veritatem autem in eo quod potest concipi. — *Ibid. p.* 34. 35. Magni refert ne quod tantum imaginamur cum eo quod concipimus confundamus. Quippe hinc facile poterit fieri ut quaedam a nobis concipi putemus, quae revera tantum imaginamur, hoc est ut credamus nobis quaedam esse nota, quae tamen ignota sunt. *Ibid. p.* 43. Dicent adversarii hoc fundamentum licet certum esset, nulli tamen usui

in veritate perquirenda nobis futurum, quia omnia quae ex eo deducentur forsitan tantum in conceptu nostra vera erunt, non autem absolute in re ipsa, adeoque illa absolute loquendo forte falsa esse poterunt. Verum respondeo; licet concedam id nondum hic loci in philosophandi principio esse demonstratum instituto tamen meo nihil obesse suo quo minus usui nobis sit futurum. Quamlibet enim illi omnia nobis tantum sic apparere, non autem forte absolute ita existere cum Scepticis supponant, fateri tamen coguntur, quasdam harum apparentiarum ut ita cum ipsis loquar firmas seu constantes, quasdam vero inconstantes esse, hoc est nonnullas nobis constanter sub specie veri apparere. — Quae quandoquidem ad utilem vitae directionem aeque sunt necessariae ac visus ad gressus nostros dirigendos, non minus etiam firmae et constantes apparentiae ab infirmis seu vagis erunt secernendae..... Nam licet omnia merae essent apparentiae quemadmodum illi opinabantur, propterea tamen non minus philosophandum, hoc est nihil tamen secius apparentiae firmae ab infirmis ob infinitam quam inde percipimus, utilitatem secernendae essent. — Accedit me quoque observasse ea quae mente vere concipimus in rerum natura possibilia esse, et quo non possumus concipere, esse impossibilia. Nullam certe hisce contrariam proferre licet experientiam. — Maxime notandum nullo modo initio philosophandi opus esse, ut inquiratur num veritas in conceptu meo eadem sit cum rebus extra me existentibus, partim quia hoc ipsum meo quidem judicio ad alium locum pertinet, in quo natura intellectus a priori eruetur et explicabitur, ubi etiam aliquando verum ne an falsum sit definietur. *Ibid. p.* 52. ... prodirent statim e primo (principio) vel mera impossibilia seu absurda, e secundo vel mera possibilia seu quae concipi queunt, tertium quippe non datur seu concipi nequit. *Ibid. p.* 36.

3. Sequitur necessario, nos utique in nobis ipsis habere normam seu regulam, qua verum a falso

discernamus et facem quasi qua lucem a tenebris distinguamus, quaque praelucente fieri non poterit ut quis in falsa incidat aut ullo tempore veritatem non detegat. Hinc enim clarissimum est, ex vero non nisi verum sed numquam falsum, ex falso autem non nisi falsum, sed numquam verum sequi, de quo tot hominum disputationes. Nam si primum potest concipi pariter et secundum quod ex eo sequitur poterit concipi ... etc. Idque adeo tuto sine ullo unquam errandi periculo peragitur, ut quamvis principio aliquid supponeremus tanquam verum, quod tamen falsum, aut e contrario tanquam falsum quod vérum esset, inde ulterius veritates deducendo, hoc est nullas alias adhibendo operationes quam quae perfecte concipiuntur, prodirent statim e primo vel mera impossibilia seu absurda, e secundo vel mera possibilia seu quae concipi queunt. — Si priora prodirent, manifestum esset ea quae primo assumpsimus non posse concipi atque ideo falsa esse . . . . . si posteriora, possibilia nimirum, inde sequeretur primum sic verum erit. . . . Quae omnia ex iis qui Mathesi ac praecipue Algebrae operam dant ex innumeris experientiis clara sunt. *Ibid. p.* 36. Videmus paucos extitisse Philosophos qui aliquid laude dignum praestiterunt, nisi simul Matheseos fuerint gnari: impossibile quippe fere videtur aliquem nobis singularia in physicis absque hujus scientiae cognitione exponere posse, quod adeo verum est, ut viri licet alias modestissimi se vix interim a risu temperent ubi audiunt homines Matheseos penitus ignaros in physicis philosophari. — *Ibid. p.* 277. Certum est nullam absque Physica posse concipi scientiam, ex hac autem rite explicata omnes alias derivari. *Ibid. p.* 283. Ut autem in hac via quam potero longissime progrediar, levi negotio colligo nil magis hic e re fore, quam ut omnes possibiles conceptus quos mentem meam posse formare observo, mihi acquirere studeam. Quae res ne nimium accrescat ac finitae meae mentis potentiam longe exsuperet, et

interim tamen omnia ita adaequate ac omnino complector ut certus sim nihil a me esse praetermissum, primo omnes possibiles primos conceptus ex quibus formantur reliqui, redigam in ordinem eosque inposterum *definitiones* nominabo. *Ibid. p.* 67. Et circa definitiones quidem notandum in principio venit definitionem juxta dicta esse primum alicujus rei conceptum, seu primum quod de re concipitur. — Unusquisque in se ipso .... experietur quid tandem omnium sit primum, id nimirum quo aliquid prius concipi repugnat. Ita observamus motum non posse concipi nisi mobile concipiatur etc. — Rem quandam vere concipere nihil aliud est quam actio seu formatio mentalis alicujus rei, atque ideo id quod de re aliqua concipitur nihil aliud est quam illius rei primus formationis modus vel, si mavis, generatio. — Habebimus itaque hic regulam infallibilem, secundum quam non solum definitiones certo bonae vel, ut aliis dicuntur, scientificae hoc est quae scientiam pariunt, semper proprio Marte condi sed etiam quanti aliorum definitiones aestimandae sint dignosci possunt. — Quod ad Ethicos spectat, si illorum definitiones forent genuinae, animi passiones statim in nobis excitarentur, simul ac ea adessent, quae ad eas excitandas eorundem definitiones requirunt. Sic, si definitio, quae naturam risus explicat proba esset, subito datis tantum iis eâdem definitione ad ridendum requisitis, in aliis risum moveremus, quemadmodum id ipsum futurum est, si quis profiteatur se quicquam vel consuetudini vel sanae rationi admodum aperte adversum commisisse. — Nec erit alicui, qui saltem novit tum aliorum consuetudines usitatissimas, tum ea quae alii praecipue pro veris falsisque habent, difficile efficere ut hi rideant, isti in admirationem conjiciantur. *Ibid. p.* 67. 68. Ex hisce vero perspicuum, haud magni momenti esse quod vulgares praestiterunt Philosophi, dum bonam definitionem volunt constare ex genere et differentia. — Equidem non diffiteor, ad meam sententiam

illos aliquanto propius accedere qui dixerunt bonam quamque definitionem causam efficientem debere includere; hoc tamen magis experientia quam a priori uti nos deduximus, didicisse videntur etc. *Ibid. p.* 71. Patet ejusmodi data definitione nullum amplius dubitationis locum de rei definitae certitudine relinqui. Nam re quadam concepta, quisnam eam concipiens dubitabit an concipiatur? *Ibid. p.* 70. Quando aggredimur rem quamcunque tractare, primo cogitationes quas de ea habemus, absque ullo ordine percurrendae, nullae specialiter, sed omnes potius quantum fieri potest generalissime sunt considerandae, deinde ad illas erit attendendum, quae nos diverso modo afficiunt. . . . Atque hic processus eo usque continuandus, donec ad ea perventum sit genera cum quibus reliqua entia nihil commune habent. — — — *Ibid. p.* 73. Observo quarundam cogitationum objectum esse ejusmodi, quae percipi potius a me quam concipi videntur. — Talia entia, quae mihi hac ratione repraesentantur imaginabilia aut sensibilia vel si mavis phantasmata in posterum appellabo. *Ibid. p.* 75. Observo quaedam talia esse, quae non solum optime, sed etiam varie a me concipiuntur veluti ea sunt quae de figuris numeris motibus ac similibus novi. — Talia autem entia quae sic varie concipiuntur, quaeque nullam extra me videntur habere existentiam cum in iis nihil concipiam praeter puram extensionem abstractissime sumtam, seu ab omni materia separatam, rationalium seu mathematicorum nomine in posterum insigniam. Denique observo me quorundam entium habere cogitationes, quae quidem a me optime, non tamen instar praecedentium rationalium varia, sed unica tantum ac constanti ratione concipiuntur; adeoque deprehendo ejusmodi cogitationes nullatenus varie ad libitum formari posse, sed absolute a propria eorundem entium natura dependere, ut non a me formandae, sed potius quasi mecum formatae dici posse videantur, harumque objecta non nisi ut existentia possint concipi, cum

sicubi ea existere concipiam eo ipso semper omnis alterius entis existentiam ibidem excludant. Cujus generis, exempli gratia, ea omnia sunt quae ut materialia concipimus, hoc est quae extensionem non puram seu penetrabilem, qualis est mathematica, sed impenetrabilem qualis omnium corporum est praesupponunt. Haec vero entia realia seu physica appellabo. Video itaque tria diversa mearum cogitationum dari genera, nempe circa vel imaginabilia, vel Mathematica, vel Physica. *Ibid. p.* 75. 76. Illa scilicet omnia ad rei generationem necessario requiruntur quibus sublatis, caeteris licet ut ante dispositis, res generanda non provenit. — *Ibid. p.* 87. In omnibus imaginabilibus quae sensu percipiuntur generatim consideratis prima elementa, seu quae in omni formatione occurrunt, sunt fluida et dura: in plantis aqua et semen durum etc. — In entibus rationalibus elementa sunt puncta, rectae atque curvae. Nihil amplius hic concipi potest. In realibus nihil aliud est praeter materiam, et quae hic fiunt, necessario per motum fieri concipiuntur. Sunt autem duae motus operationes, nimirum congregare seu compellere corpora: hinc quies, et disgregare seu ea propellere: hinc motus vulgo sic dictus; ac per consequens tria tantum in physicis erunt elementa: Materia, motus ac quies. *Ibid. p.* 89. Acquisitis iis quae definitionum elementa voco, accurate ne quaedam eorum omittantur cavendum, ac ex iis solis definitiones formandae sunt, et ea quidem ratione ut quaedam eorum tanquam fixa seu immobilia, quaedam vero tanquam mobilia considerentur, atque ex iis rite junctis alicujus rei generatio deducatur. *Ibid. p.* 86. Si quis quaesiverit quare horum elementorum quaedam ut fixa, quaedam ut mobilia consideranda, eorumque conjunctione generationes perficiendae sint, hoc responsi ferat: Cum omnia per motum fieri concipiantur et absque eo nihil, motus autem absque mobili non concipiatur, sed mobile nihil efficiat nisi fixo junctum aliquid novi formet, sequitur

omnino, omnem bonam quae alicujus rei generationem debet includere definitionem necessario haec tria aut his similia semper involvere oportere. Sic verbi causa fixum punctum in circulo est A, mobile linea AB, quae dum circa centrum movetur, circulum BCD describit *p.* 90. Haec denique elementa quibuscunque fieri potest modis inter se sunt combinanda, ut ita hinc definitiones seu omnium primi conceptus efformentur. *Ibid. p.* 86. Si quaeratur qua ratione haec elementa omnibus modis quibus fieri potest sint combinanda, respondeo omnia fixa tot, quot concipi possunt modis, ac omnia itidem mobilia assumenda esse, atque si haec tandem omnibus, quibus fieri potest, modis, hoc est iis qui ex fixi et mobilis natura deduci possunt, motibus moveri concipiantur, obtinebimus ita primos omnium rerum conceptus, hoc est definitiones, prima possibilia, principia seu elementa, seu qualicunque nomine aliis dicantur. *Ibid. p.* 90. Isti conceptus sic sunt ordinandi, ut sibi invicem succedant juxta numerum quo plura possibilia seu elementa succedere exposcunt, vel prout alia aliorum existentiam praesupponunt..... Omnia haec tantisper continuentur donec horum omnium progressus in infinitum pateat, ac tandem demonstratione ad impossibile deducente semper evincendum est, plures seu ab his diversos praeter hos conceptus formari non posse. *Ibid. p.* 91.

4. Secundo has ipsas definitiones in se considerabo, et hinc deductas proprietates appellabo axiomata. *Ibid. p.* 67. Quod nunc venit suscipiendum ad magis magisque nostram augendam scientiam, est ut ipsas consideremus definitiones in se, hoc est, ut omnes probe respectus qui haberi possunt inter omnia elementa definitionis alicujus, hoc est inter fixa mobilia et motum .... consideremus. — Veritates vero hinc deductas appellabo axiomata. *Ibid. p.* 118. Si quis in mathesi universali consideret primo quantitatem in genere, tunc quia omnia in mathesi reducuntur ad aequalitatem, qua tanquam simpliciori

concepta, omnes etiam inaequalitates facile deinde advertimus, porro quantitas considerari poterit vel in se, tanquam fixum quid, vel in se ut mobile quid patiens aliquam variationem, vel denique quatenus reipsa quasi movetur seu rerum novarum generationes efficit, hoc est prout cum aliis quantitatibus comparatur; si quis haec et similia consideret tria primaria totius Matheseos haberi axiomata observabit, a quibus omnia, quae in ea concluduntur, unice derivantur. Horum *primum* est omnem quantitatem sibi esse aequalem. Unde patet, totum suis partibus simul sumptis aequari. Etenim totum et omnes partes sunt eadem quantitas, quae idcirco sibi ipsi aequalis est. Hinc sequitur: si totum omnibus suis partibus est aequale, ipsum etiam quibusdam saltem esse majus, h. e. totum sua parte esse majus aliaque id genus. *Secundum* Aequales quantitates ope aliarum quantitatum aequalium, aequaliumque operationum in alias transformari quantitates non minus aequales. Unde sequitur si aequalia aequalibus addas etc. *Tertium* Quae eidem aequantur inter se quoque aequari etc. Patet autem plura his tribus axiomata non dari, nec pluribus opus esse tum a priori, cum quantitatis cum aequalitate in genere consideratae, ut modo dixi non plures dentur relationes, tum a posteriori per analysin speciosam. *Ibid. p.* 121. Licet ejusmodi axiomata, sive ut ab aliis appellantur communes notiones vel aeternae veritates, non semper ad certum redigi queant ordinem, id quod difficulter inprimis peragitur, si definitio admodum compositam generationem habeat, ea tamen ubi de iis cogitandis se offert occasio, non possunt ignorari. *Ibid. p.* 122. Junctis duabus pluribusve definitionibus, hoc est diversis naturis, accidit ut quae antea separatam constituebant naturam, jam accipiant naturas a se mutuo dependentes, atque ita accidit ut inde nova natura, seu novum possibile oriatur, vel si mavis nova veritas. Et has veritates tali modo deductas in posterum theoremata vocabo. *Ibid. p.* 124. Est autem hic loci apprime

notandum omnia, quemadmodum de definitionibus et axiómatibus supra notavi, certo semper ordine esse conjungenda, incipiendo nimirum a simplicissimis, hoc est iis quorum definitiones paucissima continent elementa, seu possibilia, et ascendendo gradatim ad magis composita, hoc est ea quae subinde plura pluraque réquirunt possibilia *Ibid. p.* 126. Spero, attento lectori non amplius ita fore ignotum qua ratione per nosmet ipsos novas semper novasque veritates addiscere liceat. *Ibid. p.* 163. ... Primo recensebo omnia impedimenta, quatenus ipsa experientia a nobis observantur, dum in veritatis inquisitione, ut decet, juxta hanc methodum sumus occupati. Tum secundo genuinam eorum investigare originem allaborabo, ubi videbimus, quantopere nobis noceat imaginatio, siquidem clare monstrabo cuncta haec impedimenta unice ex illa ortum habere. Remedium denique communicabo et ostendam quae consilia quo ejusmodi tollantur impedimenta ab ipso intellectu sint exspectanda. Quae omnia si a me accurate, ut spero fuerint pertractata, dubito an merito ullus praeter id, quod sum dicturus de hac materia, quid amplius possit desiderare *Ibid. p.* 164.

5. Necessum est fateri, me, ad omnes scientias respiciendo in quibus homines occupantur tandem observasse, ratione delectationis magnam inter eas dari differentiam; imo inter omnes illas unam esse, quae absolute summam prae omnibus aliis scientiis philosophicis delectationem cunctis absque dubio exhiberet, modo ejus notitia omnibus ut decet esset perspecta, ideoque hanc ipsam omnium praecipuam esse in qua, applicando methodum indagandae omnis veritatis, modo perceptam operam nostram collocare optime possimus. Mihi autem haec videtur esse scientia naturalis. Scio equidem multas isthaec legentes a me esse dissensuros, cujus causa me minime latet: quia nimirum ejus, de qua loquor, Physicae ideam hactenus parum recte mente formarunt, multo minus fructus ejus perspexerunt, omnium vero mi-

nime reipsa eos gustarunt. Quod enim ad me attinet nihil aliud hic per Physicam intelligo quam scientiam universi accurata Mathematicorum methodo a priori demonstratam, et evidentissimis experientiis, ipsam imaginationem convincentibus, a posteriori roboratam. — *Ibid. p.* 280. Si spectemus omnes alias scientias in quibus literati occupantur veluti sunt Medicina etc. . . . haec singula certe subjecta de quibus tam varia varii meditantur, diversa a physicis objecta non habent: attende quaeso an ulla alia scientia se tam late extendat? — quam sterilis haec scientia (e cognitione sui ipsius) futura sit, si ea demas quae ex genuina Physica hic praecognoscenda necessario requiruntur, quilibet facile colligere poterit. *Ibid. p.* 283. Omnes aliae scientiae non sunt nisi scientiae humanae utpote in quibus leges explicantur quae a solo nostro intellectu formantur quatenus ab ipsarum rerum consideratione abstrahimus et omnia ad nos solos referimus: haec autem scientia sola inter eas vere est divina. Etenim in hac explicantur leges quae a solo Deo suis inditae sunt operibus, secundum quas omnia constanter operantur, et quae nullo modo a nostro intellectu sed a Deo realiter existente dependent, adeo ut opera physice considerare nihil aliud sit quam ipsius Dei actiones considerare. *Ibid. p.* 284. Et ut paucis multa complectar: Philosophia, hoc est, ars inveniendi non incongrue mihi videtur posse assimilari arbori, quae consistat ex tribus nempe radicibus, trunco et ramis cum fructibus. Radices mihi artis inveniendi generalia praecepta esse videntur; truncus artis ejusdem specialiora praecepta circa entia imaginabilia mathematica et physica; rami cum fructibus artis inveniendi specialissima praecepta circa Ethicam quae mentis perfectam sanitatem, circa Medicinam quae, quantum possibile est sanitatem corporis, et circa Mechanicam quae utriusque potentiam in rebus externis ad nostras utilitates applicandam docet. Unde patet quod, quemadmodum radices trun-

cus et rami ex tribus constant, substantia scilicet medullari per quam succus praecipue fertur, dura seu nucleo et cortice: ita ubique in hac tota philosophia tractetur non nisi de entibus realibus, mathematicis et imaginabilibus, circa radices quidem imperfecte, in trunco perfectius, in ramis perfectissime. Me quod attinet, optarim ut his jam cum publico communicatis, arboris hujus radices saltem quodammodo tibi lector benevole, exhibuerim, prout unicus meus hac vice fuit scopus. *Ibid. p.* 295.

IV. Belegstellen aus Chr. Wolff's lateinischen Schriften.

Zu §. 19.

1. Ordo partium philosophiae is est, ut praecedant ex quibus aliae principia mutuantur. *Log.* [1]) *Disc. prael.* §. 87. Anima duplicem habet facultatem, cognoscitivam atque appetitivam. Haec per experientiam certa sumimus suo loco explicanda et stabilienda uberius. Nec minus patet utramque facultatem in suo exercitio aberrare posse, nempe cognoscitivam a veritate, appetitivam a bono, ita ut illa errorem loco veritatis amplectatur, haec malum loco boni eligat. *Ibid.* §. 60. Ea philosophiae pars quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit, Logica dicitur; .... Ea vero philosophiae pars quae usum facultatis appetitivae in eligendo bono et fugiendo malo inculcat, philosophia practica dicitur. *Ibid.* §. 61. 62. Entia quae cognoscimus, sunt Deus, animae humanae ac

---

1) *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere. Francof. et Lips. MDCCXXVIII.*

corpora seu res materiales. — Tres hinc enascuntur philosophiae partes, quarum una de Deo, altera de anima humana, tertia de corporibus seu rebus materialibus. — Ea pars philosophiae quae de Deo agit, dicitur Theologia naturalis. — Pars philosophiae quae de anima agit, Psychologia a me appellari solet. — Pars denique philosophiae quae de corporibus agit Physica salutatur. *Ibid.* §. 55 — 59. Datur vero etiam generalis mundi contemplatio, ea explicans, quae mundo existenti cum alio quocunque possibili communia sunt. Ea philosophiae pars, quae generales istas notiones easque ex parte abstractas evolvit, Cosmologia generalis vel transscendentalis a me vocatur. *Ibid.* §. 73. Sunt etiam nonnulla enti omni communia, quae, cum de animabus, tum de rebus corporeis sive naturalibus sive artificialibus praedicantur. Pars illa philosophiae quae de ente in genere et generalibus entium affectionibus agit, Ontologia dicitur nec non Philosophia prima. *Ibid.* §. 73. Psychologia et Theologia naturalis nonnumquam Pneumaticae nomine communi insigniuntur, et Pneumatica per spirituum scientiam definiri solet. Ontologia vero, Cosmologia generalis et Pneumatica communi Metaphysicae nomine compellantur. *Ibid.* §. 79. In Metaphysica primum locum tuetur Ontologia seu philosophia prima, secundum Cosmologia generalis, tertium Psychologia et ultimum denique Theologia naturalis ..... cum Theologia naturalis principia sumat ex Psychologia, Cosmologia et Ontologia, Psychologia ex Cosmologia generali et Ontologia, Cosmologia ex Ontologia. *Ibid.* §. 99. Tenendum itaque mihi Metaphysicam potissimum vocari scientiam de Deo et mente humana rerumque principiis; scientiae vero entis qua ens est philosophiae primae nomen servari: id quod etiam ab aliis fieri solet Philosophis. Quodsi tamen malueris illam vocare Pneumaticam et sub Metaphysicae nomine comprehendere cum Pneumatica philosophiam primam me non repugnantem habebis; in verbis enim facilis sum.

Ratio praelectt. [2]) *Sect. II. Cap. III.* §. 2. Et quamvis notiones philosophiae primae (in qua emendanda hactenus aliquid studii posuimus et in posterum, si Deus voluerit, multo plus ponemus) sub finem praelectionum metaphysicarum explicare auditoribus nostris consueverimus, in tractatu tamen germanico, quem de Deo et mente humana ad praelum paramus, notiones istas explicatas dabimus ubi de intellectu humano disseremus ostensuri nimirum quomodo ad notiones primas perveniamus. *Ibid.* §. 19.

2. Ea philosophiae pars quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit, *Logica* dicitur, quam adeo definimus per scientiam dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate. *Log. Disc. prael.* §. 61. Si philosophiae cum fructu operam navare decreveris, Logica primo omnium loco pertractanda. *Ibid.* §. 88. Quodsi in Logica omnia rigorose demonstranda allatis rationibus genuinis, Logica Ontologiae atque Psychologiae postponenda. Petit enim ex Ontologia atque Psychologia principia. *Ibid.* §. 90. Methodus demonstrativa requirit ut Logica post Ontologiam et Psychologiam tradatur; methodus autem studendi suadet, ut eadem omnibus philosophiae partibus caeteris praeponatur, consequenter et Ontologiam atque Psychologiam praecedat. Utrique methodo satisfieri nequit. Re igitur curatius expensa cum intelligeremus non posse in Ontologia et Psychologia utiliter versari eum, qui Logica nondum imbutus; facillime tamen principia ontologica et psychologica in ipsa logica explicari posse, quibus ea habet opus, methodum studendi praeferre maluimus methodo demonstrandi. *Ibid.* §. 91. Ex dictis consequitur, Metaphysicam philosophiae practicae omni esse praemittendam. — Ex dictis patet Metaphysicam Physicae

---

2) *Ratio praelectionum Wolfianarum in Mathesin et Philosophiam universam. Halae Magdeb. MDCCXIIX.*

praemittendam esse, si ea demonstrativa ratione pertractari debet. *Ibid.* §. 93. 95. Philosophia practica post metaphysicam tractari potest. Etenim philosophia practica ex Ontologia et Psychologia potissimum atque Theologia naturali principia sua petit ex quibus et praxin et theoriam suam demonstrat, quae vero ex Physica petuntur, ea tamquam per experientiam cognita sumi possunt. Nil ergo impedit, quominus philosophia practica statim post Metaphysicam tractetur. Equidem negari non potest, quod multum in praxi morali usus sit Teleologiae, consequenter cum ea post Physicam demum tractari debeat, Physica philosophiae practicae praemittenda videtur. Enimvero ad demonstrationes philosophiae practicae sufficiunt quae de Deo in Theologia naturali demonstrantur, ut vero quod ibi praecipitur ipso opere exequaris, Teleologia haud parum juvat, imo ut hic ejus usus doceri possit, praestat eandem demum post philosophiam practicam tradi. *Ibid.* §. 105. Enimvero rerum naturalium duplices dari possunt rationes, quarum aliae petuntur a causa efficiente, aliae a fine. Quae a causa efficiente petuntur in disciplinis hactenus definitis expenduntur. Datur itaque praeter eas alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta etsi amplissima sit et utilissima. Dici possit Teleologia. *Ibid.* §. 85. Physica statim post Metaphysicam tradi potest. — Perinde adeo est sive Physica, sive Philosophia practica priori loco tractetur. Quoniam tamen Teleologia principia ex philosophia practica supponit, posthac adeo tractanda, Teleologia autem Physicae pars est, consultius videtur, ut Physica integra demum post philosophiam practicam tradatur; nisi forsan philosophiam practicam universalem cum jure naturali Metaphysicae jungere, Ethicam autem atque Politicam Physicae demum subjungere velis. — *Ibid.* §. 106.

3. Philosophia est scientia possibilium quatenus esse possunt. Hanc philosophiae definitionem reperi

anno 1703, cum ad tradendam philosophiam in Academia Lipsiensi in lectionibus privatis animum appellerem. Eam initio anni 1705 cum Casparo Neumanno inspectore ecclesiarum et scholarum Vratislaviensium, Augustanae confessioni addictarum, limati judicii viro communicavi et adversus quasdam ipsius objectiones in literis privatis defendi. Tandem eam anno 1709 in praefatione ad Elementa Aërometriae .... in lucem publicam protuli." Haec eum in finem adduco ut appareat quam animo conceperim philosophiae notionem cum primum de ea accuratiori methodo tradenda cogitarem: ad eam enim per omne tempus direxi omnes meas de philosophia cogitationes. *Log. Disc. prael.* §. 29. Forsan haec philosophiae definitio nimis videbitur superba, imo forte nonnullis prorsus impia. At hi erunt, qui Philosophiae rationalis verioris ne prima quidem elementa primis quod ajunt labris degustarunt. *Aërom. Elem.* [3]) *Praef.* Non id arrogantiae mihi sumo ut spondere audeam, dogmata mea ad omnium possibilium rationes detegendas suffectura; neque enim ad hunc perfectionis gradum vel a me vel ab aliis hactenus perducta est philosophia. *Rat. praelect. Sect. III. Cap.* 1. §. 11. ... ita ut ad objectum philosophiae referri debeant res omnes, qualescunque fuerint, quatenus esse possunt, sive existant, sive non. — Nimirum non per objectum materiale sed formale ego philosophiam discernere soleo a Mathesi, superiorum quas vulgo vocant Facultatum disciplinis atque vulgari rerum cognitione. Constituit philosophia peculiarem quendam cognoscendi modum quo scilicet rationem possibilium distincte perspicimus. — Atque hinc nullum datur nec dari potest objectum, quod philosophicae considerationis non sit; imo quae in disciplinis

---

3) *Aërometriae Elementa, in quibus aliquot aëris vires ac proprietates juxta methodum Geometrarum demonstrantur etc. Lips.* 1709.

superiorum Facultatum vulgari modo pertractantur, ea philosophus excellentius cognoscit. *Ibid.* §. 3. 6. 7. Neque vero opus esse judico, ut in exponenda cognitionis philosophicae utilitate multus sim, quod sponte cognitionem perfectiorem rerum imperfectioni praeferent aequi rerum aestimatores. *Ibid.* §. 12. Si possibile definitur per id, quod esse potest, possibilis definitio nulla est. *Ontol.* [4]) §. 99. Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu quod non est impossibile. *Ibid.* §. 85. Quod methodum attinet, qua universam philosophiam adeoque et Physicam pertractandam esse judico, non aliam quam methodum Geometrarum scientiis convenire agnosco. Neque enim methodus mathematica ideo mathematica dicitur, quod disciplinis mathematicis propria existit sed quod hactenus Mathematici fere soli rebus suis decenter prospexerunt, reliquis per vastum veritatis pelagus incerto sidere navigantibus ventisque dubiis ratem committentibus; probe autem tenendum est quid methodus Geometrarum sibi velit ipsiusque leges paulo penitius perspectae esse debent. Non sufficit profecto ut praemissis definitionibus et axiomatibus propositiones subjungas....... Leges hujus methodi adimplebis modo rerum pertractandarum notiones distinctas satisque adaequatas praemittas; earundem realitatem seu possibilitatem vel a priori vel a posteriori stabilias, et ex iis nihil deducas nisi quod in iisdem evidentissime contineatur. *Aërom. Elem. praef.* Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali sive in substantiis immaterialibus accidant historica a nobis appellatur. *Log. Disc. prael.* §. 3. Cognitio rationis eorum quae sunt vel fiunt philosophica dicitur. *Ibid.* §. 6. Cognitio quantitatis rerum est ea quam mathematicam appellamus

---

4) *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Francof. et Lips. MDCCXXX.*

Ibid. §. 14. Inde consequitur, quod cognitio mathematica cum philosophica conjungenda sit ubi summae quae datur certitudini studueris. *Ibid.* §. 28. Per scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est: ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi. *Ibid.* §. 30. In omni parte philosophiae is tenendus est ordo ut ea praemittantur, per quae sequentia intelliguntur et demonstrantur vel minimum probabiliter adstruuntur. *Ibid.* §. 132. Methodi philosophicae eaedem sunt regulae quae methodi mathematicae. — Philosophia methodum suam non mutuatur a Mathesi, sed perinde ac Mathesis eam ex veriori Logica haurit et ideo eam sibi convenientem agnoscit, quod ea sola perveniatur ad cognitionem certam, quae cum ad scientiarum progressum tum ad vitam utilis. *Ibid.* §. 139. Ceterum experimentatio posset quoque ad omnem philosophiam extendi atque sic philosophiae experimentalis notio amplior evaderet, quam ubi vulgo ad solam Physicam experimentalem nomen istud restringitur. Sane quatenus in Teleologia confirmantur ex operum naturae contemplatione, quae in Theologia naturali de Deo demonstrantur, Teleologia Theologiae experimentalis rationem habet. Sunt etiam experimenta moralia atque politica hactenus quidem neglecta sed suo loco a nobis indicanda, ne quid asseruisse videamur quod a veritate sit alienum. *Ibid.* §. 107. Cosmologia generalis est scientia mundi seu universi in genere, quatenus scilicet ens idque compositum atque modificabile est. — Quamobrem et transscendentalem appellare soleo quia nonnisi talia de mundo hic demonstrantur quae ipsi tanquam enti composito et modificabili conveniunt, ut adeo eodem modo se habeat ad Physicam quo Ontologia seu philosophia prima ad philosophiam universam. *Cosmol.* [5])

---

5) *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata, qua ad solidam inprimis Dei atque naturae cognitionem via sternitur. Ed. II. Francof. et Lips. MDCCXXXVII.*

§. 1. Datur adeo Cosmologia duplex: altera scientifica altera experimentalis. Cosmologia generalis scientifica est quae theoriam generalem de mundo ex Ontologiae principiis demonstrat. Contra experimentalis est quae theoriam in scientifica stabilitam vel stabiliendam ex observationibus elicit. — Nobis enim propositum est per universam philosophiam dogmata a priori stabilita, notiones praesertim fundamentales unde eruuntur caetera a posteriori confirmare ut clarius appareat illorum cum veritate consensus, nec quisquam sibi metuat, ne forsan e principiis minus recte stabilitis inferantur quae a veritate abhorrent, cum in tractatione scientifica error facile serpat. *Ibid.* §. 4. Quoniam in Cosmologia experimentali ex observationibus eliciuntur quae in scientifica fuere demonstrata, Cosmologia experimentalis scientificam praesupponit. Quatenus tamen nec repugnat ut in scientifica tradenda ex observationibus seu phaenomenis observatis eliciantur, Cosmologia experimentalis et aliquatenus ante scientificam excoli et cum scientifica conjungi potest. *Ibid.* §. 5. In Cosmologia generali explicandum est, quomodo mundus ex substantiis simplicibus prodeat. — Patet adeo quousque progrediendum sit in Cosmologia generali, quodque in ea determinari debeant vera rerum materialium elementa. Unde usus insignis in Physicam redundat. Multum enim scientiae obfuisse quod assumta fuerint elementa fictitia diversae Physicorum hypotheses loquuntur, per quas parum fuit promota. Etsi enim mundus immediate componatur ex entibus compositis, in resolutione compositi cum tandem perveniendum sit ad simplicia in compositis minime subsistendum ulli ad primam rerum originem pervenire volueris utut in explicandis phaenomenis sensibilibus acquiescere in iis possis, neque adeo opus habeas in Physica eorum rationes a simplicibus derivare a quibus procul distant, quae in sensus cadunt. Elucet adeo hoc quoque nomine necessitas Cosmologiae generalis in qua quippe tradenda, quae ex Physica exulare

possunt ad profligandas tamen ex eadem hypotheses falsas utilia sunt. *Ibid.* §. 7. Pars denique philosophiae quae de corporibus agit Physica salutatur. Quamobrem Physicam definio, quod sit scientia eorum, quae per corpora possibilia sunt. *Log. Disc. prael.* §. 59. Physica experimentali introducta, nomen Physicae generale esse coepit. Quamobrem ut scientia quae hoc nomen olim acceperat (§. 59.) a Physica experimentali distingueretur, Physica dogmatica appellari suevit. — Physica experimentalis dogmaticae praemittenda. — Non obstat quod jam multa in physica experimentali tradantur quae ad dogmaticam spectant. Quae enim in experimentali explicantur, ea in dogmatica omittuntur. *Ibid.* §. 108. 109. 110. Ea igitur ratio est, cur Psychologiam empiricam philosophiae partem fecerimus, in qua per experientiam stabiliuntur principia unde ratio reddi possit eorum quae per animam humanam fieri possunt. — Patet adeo Psychologiam empiricam Physicae experimentali respondere atque adeo ad philosophiam experimentalem pertinere. Patet praeterea Psychologiam empiricam perinde ac Physicam experimentalem nostro modo pertractatam, non esse historiae partem: neque enim tantum recensentur quae de anima observantur, verum etiam notiones facultatum atque habituum inde formantur et principia alia stabiliuntur, immo etiam nonnullorum ratio redditur, quae utique ad philosophicam cognitionem spectant, minime ad solam historicam referri possunt. Postquam Psychologiam empiricam ab ea distinguere coepi philosophiae parte, quam supra sub Psychologiae nomine definivimus, huic Psychologiae rationalis nomen imposuimus. — *Ibid.* §. 111. 112.

4. Notio completa est, quae notas sufficientes exhibet ad rem in statu quolibet agnoscendam et ab aliis distinguendam: incompleta vero, quae notas insufficientes continet. *Log.* §. 92. Definitio est oratio, qua significatur notio completa atque determinata termino cuidam respondens. Sumitur subinde

pro ipsa notione completa atque determinata rei termino denotatae. Ipse autem terminus aut res eodem indigitata Definitum appellatur. *Ibid.* §. 152. Definitio, per quam non patet rem definitam esse possibilem, nominalis dicitur. Ast definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur. E. gr. Si Circulus definitur per figuram planam, in se redeuntem, cujus perimetri singula puncta quodam intermedio aequaliter distant: definitio nominalis est; neque enim ex ea apparet, num istiusmodi figura plana sit possibilis, consequenter an definitioni respondeat aliqua notio, an vero sit sine mente sonus. Enimvero si idem Circulus definitur per figuram, motu lineae rectae circa punctum fixum in plano descriptam, ex definitione patet, istiusmodi figuram possibilem esse: definitio itaque realis est. *Ibid.* §. 191. Definitio genetica dicitur, quae rei genesin seu modum, quo ea fieri potest, exponit. Ut adeo appareat, definitiones geneticas esse reales. *Ibid.* §. 195. Ex hactenus dictis apparet, definitionem nominalem esse distinctam enumerationem notarum ad rem definitam agnoscendam et ab aliis discernendam sufficientium; definitionem vero realem sive geneticam esse notionem distinctam possibilitatis, aut, si mavis, modi, quo quid possibile. *Ibid.* §. 197. Atque hinc patebat, syllogismum perperam rejici a recentioribus nonnullis; frustra quaeri criterium veritatis, cum sufficiant, quae in Logica vulgari praecipiuntur, ut probationes per syllogismum examinentur et in his nihil sumatur praemissae loco, quod non ante fuerit probatum aut experientia indubia nitatur. Didici etiam, cur et quomodo praemissae ante conclusionem nobis innotescere ac inde conclusio nondum cognita inferri possit hoc est, quomodo syllogismus sit medium inveniendi veritatem. Evolveram praeterea Leibnitianas de cognitione, veritate ac ideis in Actis Eruditorum Anni 1684. p. 537. meditationes, quae circa differentias notionum lucem mihi inexpectatam affundebant. *Rat. praelect. Sect. II. Cap. II.* §. 27. Dictum

de omni dicitur propositio: Quicquid de genere vel specie omni affirmari potest, illud etiam affirmatur de quovis sub illo genere vel illa specie contento. E. gr. De omni triangulo in genere praedicatur, quod habeat tres angulos; idem igitur etiam praedicari potest de quavis specie triangulorum, v. gr. de triangulis sphaericis. Illud adeo evidens est, ut sine probatione concedatur. Si quis enim hoc dictum in dubium vocare velit is absurditatis convincetur per principium contradictionis: statuere enim debet, idem simul esse et non esse. Atque ea de causa superius dictum de omni supposuimus in definitione propositionis universalis. Dictum de nullo eadem evidentia nititur, qua dictum de omni, quamobrem idem quoque supposuimus in definitione propositionis universalis. *Log.* §. 346. 347. Unde consequitur, quod sola prima figura possimus esse contenti, cum nullum occurrat ratiocinium, quod non per syllogismum in prima figura exprimi possit. Syllogismi in prima figura sunt maxime naturales, seu proxime accedunt ad Dictum de omni et nullo. *Ibid.* §. 379. 380. syllogismi secundae figurae sunt syllogismi cryptici primae. *Ibid.* §. 385. Circa veritatis criterium ab illustri Autore traditum haerebam, cum non satis intelligere possem, quid sit concipere. Ait enim illud esse verum quod potest concipi; falsum vero, quod non potest concipi; dubium, cujus nullum habemus conceptum. Quoniam itaque non explicat, quid sit concipere; sed exemplis tantum probat, nos quaedam concipere posse, quaedam non: ipsemet notionem conceptus distinctam quaerere conabar. . . . Ad exempla igitur eorum, quae concipi posse dicebantur, adtendens animadvertebam nexum necessarium inter praedicatum et subjectum conclusionis, ita ut, si ponamus, subjecto convenire, quod in ejus notione continetur, eidem quoque convenire debeat, quod notio praedicati involvit. Contra in exemplis, quae non posse concipi dicebantur, deprehendebam notionem praedicati repugnare notioni subjecti. At-

que adeo criterium veritatis mihi redire videbatur ad cogitationes se mutuo ponentes vel tollentes. *Rat. praelect. Sect. II. Cap. II.* §. 18. 19. Veritas est determinabilitas praedicati per notionem subjecti. Propositio universaliter affirmans vera est, quando praedicatum per notionem subjecti sive absolute positi, sive certo modo determinati determinari potest. *Log.* §. 513. Propositio vera est, quae est conceptibilis; falsa vero, quae inconceptibilis. *Ibid.* §. 528. Dantur etiam regulae, quibus intellectus dirigitur in veritate latente investiganda. Exemplo est Algebra et omnis ars analytica Mathematicorum, qui veritates latentes feliciter in apricum producunt et scientiam indies augent. Pars illa philosophiae, quae regulas istas dirigendi intellectum in veritate latente explicat, Ars inveniendi dicitur. Definitur adeo Ars inveniendi per scientiam veritatem latentem investigandi. . . . Vulgo Logica cum arte inveniendi confunditur, quae etsi in eadem non contemnendum habeat usum, haud quaquam tamen eandem absolvit. Peculiaribus ea opus habet artificiis, quae aliunde quam a Logica pendent. Monui jam Ontologiam maximi in ea usus esse; enimvero si ad specialia descendere volueris, plurima ex omni philosophiae parte praesupponenda sunt. Hactenus nemo publice dedit, quod titulum Artis inveniendi tueri possit. *Log. Disc. prael.* §. 74.

Zu §. 20.

5. Sunt etiam nonnulla enti omni communia, quae cum de animabus, tum de rebus corporeis, sive naturalibus, sive artificialibus praedicantur. Pars illa philosophiae, quae de ente in genere et generalibus entium affectionibus agit, Ontologia dicitur, nec non Philosophia prima. Quamobrem Ontologia seu Philosophia prima definitur, quod sit scientia entis in genere, seu quatenus ens est. . . . Istiusmodi notiones generales sunt notio essentiae, existentiae, attributi,

modi, necessitatis, contingentiae, loci, temporis, perfectionis, ordinis, simplicis, compositi etc. quae nec in Psychologia, nec in Physica commode explicantur, propterea quod in utraque scientia, tum ceteris philosophiae partibus quibuscunque generalibus istis notionibus ac pendentibus inde principiis habemus opus. Atque ideo necessarium omnino est, ut peculiaris philosophiae pars notionibus istis ac principiis generalibus explicandis destinetur, quae usus longe maximi per omnem scientiam et artem, ipsamque vitam, si rite pertractetur. Absque ea profecto philosophia methodo demonstrativa nequit pertractari: immo ars inveniendi inde principia sua sumit. *Log. Disc. prael.* §. 73. Naturae igitur mentis nostrae nobis conscii ad exempla attendentes sine probatione concedimus propositionem terminis generalibus enunciatam: Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit, seu quod perinde est, si A sit B, falsum est idem A non esse B, sive A denotet ens absolute consideratum, sive sub data conditione spectatum. *Ontol.* §. 28. Propositio haec: Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit, dicitur Principium Contradictionis, ob rationem mox adducendam. Principium autem Contradictionis jam olim adhibuit Aristoteles eodemque usi sunt Scholastici in philosophia prima instar axiomatis maxime generalis. *Ibid.* §. 29. Quoniam in philosophia prima demonstrari debent, quae entibus omnibus sive absolute, sive sub data quadam conditione conveniunt, in Lexicis autem vocum saltem significatus explicatur; Ontologia sive Philosophia prima Lexicon philosophicum non est. *Ibid.* §. 25. Nihilum dicimus, cui nulla respondet notio. *Ibid.* §. 57. Aliquid est, cui notio aliqua respondet. *Ibid.* §. 59. Patet adeo, nihilum non esse aliquid, atque adeo nihilum et aliquid sibi mutuo contradicere, consequenter inter nihilum et aliquid non dari medium. *Ibid.* §. 60. Si nihilum ponas, quotiescunque libuerit; quod ponitur nihilum est, non aliquid. . . . . Ceterum propositio nostra clarius enun-

ciat, quod obscurius a veteribus dictum, ex nihilo nihil fieri; neque enim istud aliter intelligendum esse censemus, quam nihilorum repetitione seu iterata positione non fieri aliquid. *Ibid.* §. 61. Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit. *Ibid.* §. 70. principium rationis sufficientis absque probatione instar axiomatis sumere licet. *Ibid.* §. 75. Principium rationis sufficientis ab exemplis seu singularibus tanquam universale abstrahi potest. *Ibid.* §. 73.

6. Impossibile est nihilum *Ontol.* §. 101. E contrario Possibile semper est aliquid, eidemque semper notio respondet. *Ibid.* §. 102. Impossibile dicitur, quicquid contradictionem involvit. *Ibid.* §. 79. Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile. *Ibid.* §. 85. Cum indeterminatum non possit concipi, nisi idem concipiatur ut determinabile; si A prorsus indeterminatum ponitur, non tamen ideo nihilum est, sed ut aptum spectatur ad recipiendum aliquid. . . . . Quamdiu igitur A tanquam prorsus indeterminatum ponis, idem concipis, quasi nondum sit, fieri tamen possit aliquid, atque adeo eidem tribuis potentiam fiendi aliquid, quo ipso a pure nihilo distinguitur. *Ibid.* §. 109. Si A spectetur ut id, de quo affirmari debet B, aut de quo affirmari debent B, E et F etc. erit A determinatum. Est adeo determinatum, de quo aliquid affirmari debet. *Ibid.* §. 112. Determinantia sunt ratio sufficiens determinati. . . . E. gr. Aequalitas angulorum in triangulo aequilatero determinatur per aequalitatem laterum. Est adeo ratio sufficiens, cur in triangulo aequilatero anguli sint aequales. Per lineae ex vertice in basin ductae perpendicularitatem determinatur bisectio anguli verticalis ipsiusque trianguli: est igitur ea ratio sufficiens, cur angulus sit bisectus ipsumque triangulum in duas partes aequales divisum. Per probabilitatem alterutrius praemissae

in syllogismo categorico determinatur probabilitas conclusionis: est igitur ratio sufficiens, cur conclusio sit probabilis. *Ibid.* §. 116. Differentiae rerum in Ontologia explicandae subtiles equidem sunt, quatenus non a quovis sponte sua, nec ab aliis vel monitis videntur; non tamen inutiles, cum non fingantur, sed in rebus deprehendantur: quod vero veritati consentaneum, id suo non destituitur usu, etsi is non ubivis statim appareat. *Ibid.* §. 123. Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat. *Ibid.* §. 134. Non Ens dicitur, quod existere nequit, consequenter cui existentia repugnat. *Ibid.* §. 137. Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituunt. — E. gr. Numerus ternarius et aequalitas laterum sunt essentialia trianguli aequilateri: — *Ibid.* §. 143. Per essentiam ens possibile est, — *Ibid.* §. 153. Cum essentia entis possibilitate ejus intrinseca absolvatur; essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit. *Ibid.* §. 154. Quoniam possibilitas intrinseca intelligitur, ubi modum demonstrare valemus, quo prodit aliquid, cui simul insunt, quae sumuntur; essentiam entis intelligimus, quam primum modum, quo fieri potest, intelligimus, consequenter per definitionem geneticam. *Ibid.* §. 155. Quod essentialibus non repugnat, per essentialia tamen minime determinatur, Modus a nobis dicitur. Scholastici Accidens appellant idque praedicabile. *Ibid.* §. 148. Attributa enti constanter insunt; modi inesse et non inesse possunt. Attributa enim per essentialia determinantur. Enti igitur constanter insint necesse est. Modi per essentialia non determinantur, iisdem tamen minime repugnant. Enti igitur inesse possunt, etsi actu non insint, adeoque etiam abesse possint. *Ibid.* §. 150. Cum adeo essentia a ceteris, quae enti insunt, distinguatur, quod cum ipsa nullam rationem intrinsecam habeat, cur enti conveniat, sed primum poni debeat; cetera vero, quae insunt, vel inesse

possunt, rationem in eadem habeant: essentia definiri potest per id, quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse possint. *Ibid.* §. 168. Praeter possibilitatem entis aliud quid adhuc requiritur, ut existat. *Ibid.* §. 173. essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest. *Ibid.* §. 144. Hinc Existentiam definio per complementum possibilitatis: quam definitionem nominalem esse patet, et ad recte philosophandum utilem ipso opere experiemur. Dicitur existentia etiam Actualitas. *Ibid.* §. 174. E. gr. Arbor, quae ex semine prognata in molem excrevit, existit atque adeo ens actuale est. Quodsi vero consideremus semen vi structurae suae esse foecundum, arbor in eadem delitescens existentiae non repugnat. Quodsi porro perpendamus, istud solo fertili committi posse, quod et pluvia, et rore irrigatur et calore solis fovetur; arborem ex eodem prognasci et perinde ac alias arbores existentes in molem excrescere posse intelligimus. Arbor igitur in semine dilitescens, quatenus per entia alia existentia ad actum deduci potest, est ens potentiale. — Illa autem possibilitas existendi extrinseca supponit in ipso ente potentiam quandam passivam recipiendi existentiam, quemadmodum inferius clarius constabit, ubi potentiae notionem sumus evoluturi. *Ibid.* §. 175.

7. Ens omnimode determinatum dicitur, in quo nihil concipitur indeterminatum; quo nondum determinato cetera, quae insunt, actu esse nequeunt. *Ontol.* §. 225. Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est. *Ibid.* §. 226. Ens universale est, quod omnimode determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus, exclusis iis, quae in individuis diversae sunt. — Triangulum adeo aequilaterum, cujus notio alias determinationes non involvit, quam numerum ternarium et rationem aequalitatis laterum, est ens quoddam in universali. Idem patet ex figuris aliis, nec minus ex numerorum exem-

plis huc applicatis, quae in superioribus dedimus. *Ibid.* §. 230. Principium individuationis est omnimoda determinatio eorum, quae enti actu insunt. *Ibid.* §. 229. Cujus oppositum impossibile, seu contradictionem involvit, id Necessarium dicitur. *Ibid.* §. 279. Contingens est, cujus oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est. *Ibid.* §. 294. Res in se aut absolute spectari dicitur, si non attendimus nisi ad essentiam ejus, seu, quae ejus loco est, definitionem ipsius; vel, quod perinde est, si nihil in ea supponimus nisi essentiam ejus, seu, quae ejus loco est, definitionem ipsius. Sub data autem conditione aut in hypothesi spectatur, ubi praeter essentiam simul praesupponuntur determinationes aliae, quae illa posita nondum ponuntur, sed quas poni saltem non repugnat. *Ibid.* §. 301. Id, cujus in se sive absolute spectati oppositum impossibile est, seu contradictionem involvit, dicitur absolute necessarium: illud vero, cujus oppositum non nisi in hypothesi data, seu sub data quadam conditione impossibile aut contradictionem involvit, hypothetice necessarium est. *Ibid.* §. 302. Si existentiae ratio sufficiens in essentia entis continetur, ens necessario existit, estque existentia ejus absolute necessaria. *Ibid.* §. 308. Ens necessarium est, cujus existentia absolute necessaria, seu, quod perinde est, quod rationem sufficientem existentiae suae in essentia sua habet. *Ibid.* §. 309. Cum contingens sit, quod necessarium non est; Ens contingens est, quod existentiae rationem sufficientem in essentia sua non habet, seu quod rationem existentiae suae extra se in ente alio, aut in ente a se diverso habet. Definiri etiam potest, quod sit ens, quod necessarium non est. *Ibid.* §. 310. Ens contingens nonnisi contingenter existit et, dum existere incipit, existentia ejus nonnisi hypothetice necessaria est. *Ibid.* §. 316. Si ratio sufficiens est, illud necessario est, quod per eam potius est quam non est. Quamobrem si ratio sufficiens in essentia rei continetur, necessitas ex

essentia oritur, si vero in alio ab essentia diverso reperitur, necessitas aliunde quam ab essentia provenit. Ergo si ratio sufficiens in essentia rei continetur, illud absolute necessarium est, quod per eam potius est quam non est; si vero in alio ab essentia diverso deprehenditur, id nonnisi hypothetice necessarium est, quod per eam potius est quam non est. — Haec probe notanda sunt, ne somniemus principium rationis sufficientis esse fontem absolutae necessitatis, consequenter rationem sufficientem cum essentia rei confundamus, quae tamen nonnisi attributorum et eorum, quae attributorum loco sunt, ratio sufficiens est. *Ibid.* §. 320. Essentiae rerum sunt absolute necessariae. — Cum eaedem etiam immutabiles sint, ideo etiam immutabilis necessitatis dicuntur: quamvis ipsa quoque absoluta necessitas sit immutabilis necessitas. Ita absolute necessarium, tres lineas rectas ita jungi posse ut spatium comprehendant, modo duae simul sint tertia majores: nihil enim supponitur, quo ante posito illud demum possibile intelligatur. Cavendum vero est, ne vocem essentiae in alio sumas significatu, quam quem eidem in superioribus tribuimus. Quibus enim essentiarum absoluta necessitas adeo periculosa visa fuit, illi cum nonnullis scholasticorum essentiam ita concepere ut existentiam ad eandem pertinere existimaverint, quam nos ab eadem procul removemus. Ipsorum igitur sententia essentia absolute necessaria actum quoque existendi absolute necessarium involvit: ex nostris autem notionibus nonnisi absolute necessarium involvit: ex nostris autem hoc est, nullo alio praesupposito, necessarium est, ut tale quid sit possibile, etsi necessarium non sit, ut idem aliquando actu sit. *Ibid.* §. 303.

8. Si entia composita dantur, simplicia etiam dentur necesse est, seu, sine entibus simplicibus composita existere nequeunt. *Ontol.* §. 686. Ens compositum dicitur, quod ex pluribus a se invicem distinctis partibus constat. *Ibid.* §. 531. Ens simplex

dicitur, quod partibus caret. — Opponitur nimirum enti composito, quod ex partibus constat. *Ibid.* §. 673. Ens simplex est indivisibile. *Ibid.* §. 676. Simplex ex composito oriri nequit. *Ibid.* §. 687. Ens simplex ex alio simplici existente oriri nequit. *Ibid.* §. 688. Si simplex interire debet, annihilandum est. *Ibid.* §. 698. Subjectum perdurabile et modificabile dicitur Substantia. Ens autem, quod modificabile non est, Accidens appellatur. *Ibid.* §. 768. Essentia entis compositi non constat nisi meris accidentibus. *Ibid.* §. 789. Substantia finita continet in se principium mutationum. *Ibid.* §. 871. Quoniam ipsimet experimur, dum agentibus nobis, veluti foris propulsaturis, aliquis resistit actionem impediturus, nos continuo conari fores propulsare; haud obscure hinc intelligitur, quod vis consistat in continuo agendi conatu. *Ibid.* §. 724. Possibilitas agendi dicitur Potentia simpliciter; subinde cum addito, Potentia activa: possibilitas vero patiendi potentia passiva appellatur. Tribuitur nempe enti potentia, quatenus per ea, quae eidem insunt, actio concipitur possibilis; potentia autem patiendi, quatenus per ea, quae eidem insunt, pati potest. Potentia activa vocatur etiam Facultas. *Ibid.* §. 716. Haec ideo moneo, quod non desint, qui, ubi vident, mea ad Leibnitiana intelligenda prodesse, inde inferunt me non aliud agere, quam ut philosophiam, quam vocant, Leibnitianam in systema redigam, atque ideo ubi quaedam in placitis Leibnitii, vel ejus etiam persona, vel factis, jure an injuria non dixerim, reprehensione digna sibi deprehendere videntur, eadem mihi imputant et nescio qua lege consequentias nectentes me convitiantur. Mea non solum prosunt ad ea, quae obscurius a Leibnitio dicta sunt, sed et ad illa, quae ab aliis obscurius dicta fuere, intelligenda et distincte explicanda: quemadmodum non modo plurima specimina in hoc opere ontologico occurrunt; verum etiam singulari quodam exemplo comprobatum dedi in Oratione de Sinarum philosophia practica universali, ubi

mea mihi profuerunt ad pervidendum in dictis et factis Confucii multa sublimia eaque prorsus singularia, quae aliis communia et levia visa fuere. *Ibid.* §. 760.

Zu §. 21.

9. In Cosmologia generali explicandum est, quomodo mundus ex substantiis simplicibus prodeat. *Cosmol.* §. 7. Series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum dicitur Mundus, sive etiam Universum. *Ibid.* §. 48. Mundum hunc, qui existit, Mundum adspectabilem appellabimus. *Ibid.* §. 49. Entia illa, quae ab alio ente dato diversa sunt, externa appellamus, respectu nimirum hujus entis, quod modo quocunque ad ista referimus *Ontol.* §. 161. Si plura diversa, adeoque extra se invicem existentia, tanquam in uno nobis repraesentamus; notio extensionis oritur: ut adeo Extensio sit multorum diversorum aut, si mavis, extra se invicem existentium, coëxistentia in uno, atque constituatur, multorum extra se invicem existentium unione. *Ibid.* §. 548. Quod habet partes, quorum una extra alteram existit, sed quae invicem unitae sunt, extensum est. — Hinc et Jungius in Logica Hamburgensi lib. 1. c. 5. §. 5. extensionem definit per id, propter quod substantia corporea habet partem extra partem, et Claubergius in Physica contracta §. 34. corpus sive extensum (quae Cartesianis synonyma sunt) definit per id, quod habet partem extra partem positam. Unionis partium nullam equidem faciunt mentionem: eam tamen tacite supponunt, quod extensionem concipiant in corpore, ubi partes utique inter se unitae sunt. Talis enim intelligi debet partium existentia, qualis in corporea substantia sive materia occurrit, de qua loquuntur. *Ibid.* §. 550. Extensionem et continuitatem in corpore nonnisi confuse percipimus. *Cosmol.* §. 224. Phaenomenon dicitur, quicquid sensui obvium confuse percipitur. *Ibid.* §. 225. Extensio et continuitas phaenomena sunt. *Ibid.*

§. 226. Spatium est ordo simultaneorum, quatenus scilicet coëxistunt. *Ontol.* §. 589. Tempus adeo est ordo successivorum in serie continua. *Ibid.* §. 572. Notionem imaginariam spatii formaturi idem consideramus tanquam extensum uniforme continuum, quod est indivisibile ac immobile, et a rebus existentibus penetrabile. — Quamobrem spatii imaginarii notio verae vicaria esse potest, ubi nonnisi magnitudinis rerum extensarum habenda ratio, seu corporum magnitudines inter se comparandae. *Ibid.* §. 599. Ens compositum est extensum et ens, quod extensum est, compositum est. *Ibid.* §. 619. In composito mutatio nulla contingere potest, nisi quoad figuram, magnitudinem, partium situm et locum totius. *Ibid.* §. 640. Entia composita, ex quibus tanquam partibus componitur Mundus, dicuntur Corpora. *Cosmol.* §. 119. Corpora sunt substantiarum simplicium aggregata. *Ibid.* §. 176. Phaenomenon substantiatum dicitur, quod substantiae instar apparet. — Materia enim phaenomenon est, est etiam phaenomenon vis motrix, quatenus confusa notione vulgo utramque complectimur: *Ibid.* §. 299. Substantiae simplices sunt elementa corporum. *Ibid.* §. 182. Elementa rerum materialium non sunt extensa, nulla figura et magnitudine praedita, spatium nullum implent, motuque intestino destituuntur. *Ibid.* §. 184. Elementa rerum materialium sunt atomi naturae, non vero atomi materiales. *Ibid.* §. 187. Elementa singula dissimilia sunt, seu, nulla datur substantia simplex, quae in numero elementorum est, et alteri cuidam in eodem numero similis sit. Ponamus duo elementa esse similia. Cum nihil in eorum uno detur, quod non etiam deprehendatur in altero, unum alteri salvis compositis substituere licebit, quae ingrediuntur. Nulla igitur ratio est, cur una potius in uno composito et altera in altero constituatur, quam ut eorum loca permutata fuerint. Quare aliquid est, cujus nulla ratio reddi potest, cur potius sit quam non sit, adeoque datur casus purus: id quod absurdum. *Ibid.* §. 195. Puncta

Zenonica omnia sunt inter se similia. — Puncta Zenonica non sunt elementa rerum materialium. *Ibid.* §. 216 et 217. Elementa rerum singula vi quadam praedita sunt. *Ibid.* §. 196. Ex statu praesente elementi cujuscunque dati colligi potest, qualis fuerit praeteritus per omne retro tempus, qualis sit praesens, qualis sit futurus ceterorum elementorum omnium totiusque universi per tempus omne subsecuturum, hoc est, omnis per omne aevum status singulorum elementorum et totius mundi. *Ibid.* §. 214. Nemo praeter Leibnitium, si a veteribus discesseris, quorum placita hodie non satis intelliguntur, eas explicare ausus fuit: utrum vero veritatem fuerit assecutus, nec ne, hic quidem judicare nondum datur. Quae nos de elementis demonstravimus, ea ex notione substantiarum simplicium deduximus, adeoque partim substantiae simplici omni conveniunt, ideo exemplo animae illustranda, quatenus et ipsa sub hoc genere continetur, partim ab omnibus admittenda sunt, qui elementa alia nisi substantias simplices non agnoscunt. *Ibid.* §. 213. Nexus eorum pendet a rationibus finalibus et per rationes finales coordinari potuerunt, quatenus per intrinsecas differentias certa lege ordinari potuerunt. Sed cum rationes finales ante admitti non possint, quam demonstratum fuerit, coordinationem elementorum esse a Deo; Theologia naturalis nexui elementorum plurimum lucis affundet, ut verendum non sit, ne forsan incautis nexu elementorum fatalis rerum necessitas introducatur. Talia qui metuunt, prima Ontologiae principia de ente nondum satis concoquerunt, nec sapientiae notionem distinctam intuentur. *Ibid.* §. 204. Potentia passiva corporum inter qualitates generales eorum refertur, quae vulgo pro primitivis habentur et ab Aristotele pro talibus venditatae. In generalibus autem istis recurrendum est ad rationes ultimas, atque adeo necesse est, ut elementis ea tribuamus, sine quibus absque ratione in composito seu corpore illa admitterentur. Nullum adeo dubium esse potest, quin ex passionibus cor-

porum recte colligantur passiones elementorum, quemadmodum ex vi activa corporum colligitur vis activa elementorum et ex nexu corporum colligi potest nexus elementorum. Enimvero ubi nobis non amplius cum primitivis, quae in corpore omni apparent, res fuerit, sed cum derivativis, quae rationem immediatam in ipso corpore agnoscunt, ad rationes quoque ultimas non recurrendum. Sed de his plura nobis dicenda erunt suo loco. Plurimum autem lucis doctrinae omni de elementis et elementato sive corpore affundet Psychologia, quae mentis perceptiones explicat atque modum, quo res materiales nobis repraesentamus, distincte exponit: unde intelligitur, cur rerum universitas talis nobis appareat. *Ibid.* §. 207.

10. Aggregata elementorum extensa sunt. — Quoniam itaque elementa illa extra se invicem existunt atque inter se uniuntur, plura extra se invicem existentia tanquam in uno nobis repraesentamus. Notio igitur extensionis in mente oritur, quam coëxistentibus tribuimus. *Cosmol.* §. 221. Omne corpus resistit motui. Pone enim corpus aliquod, quod motui non resistat. Quoniam itaque in corpore nulla datur ratio, cur motus non sequatur, si vi quacunque impellitur et vis, qua corpus impellitur, est ratio sufficiens actualitatis motus praeciso mobili spectati, corpus quodcunque vi quacunque movebitur, neque jam ulla amplius erit ratio, cur vis aliqua corpus potius moveat, quam non moveat, et cur in mobile non omnis potius celeritas transferatur, quam aliqua ejus pars, adeoque motus communicatio in congressu corporum erit casus purus: quod est absurdum. — In mundo adspectabili idem confirmatur a posteriori. *Ibid.* §. 129. Materia est extensum vi inertiae praeditum. *Ibid.* §. 141. vis corporum activa est principium mutationum. — Dicitur nimirum principium, quatenus in ista continetur ratio, cur mutationes in corporibus actu contingant, atque adeo per eam explicari debent, nec sine ea explicari possunt. *Ibid.* §. 136. Vis motrix consistit in continuo conatu mu-

tandi locum. *Ibid.* §. 149. Principium resistentiae motus in corporibus dicitur Vis inertiae, sive Vis passiva. *Ibid.* §. 130. Vis motrix est phaenomenon. *Ibid.* §. 296. Vis inertiae phaenomenon est. *Ibid.* §. 298. Omnis igitur materia in toto universo dissimilaris est. *Ibid.* §. 251. phaenomenorum specialium ratio, quae corpora observabilia exhibent, in qualitatibus corpusculorum derivativorum et modo, quo ea inter se junguntur, quaerenda. — Rationes phaenomenorum reddit Physicus, nec ultra ea progreditur. Si enim ultra progrederis, ad Cosmologiam generalem pervenis, aut in talibus subsistis, quae eidem propiora sunt. Neque existimandum est, Physicam ad eum perfectionis statum jam esse perductam aut brevi temporis spatio perductum iri, etsi veniant, qui in eadem excolenda omnibus viribus contendunt, quemadmodum hodie in Geometria sublimiori excolenda contenditur, ut ab ea ad Cosmologiam pateat transitus. Nimis abjecte de rerum natura sentit, qui talia sibi persuadere potest. *Ibid.* §. 235. Corpuscula dicuntur entia composita per se inobservabilia, seu adeo exilia, ut omnem visum effugiant. *Ibid.* §. 227. Corpuscula primitiva sunt, in quibus nulla compositionis ratio assignari potest, praeterquam in elementis. Corpuscula autem derivativa appellantur, quae rationem compositionis in aliis se minoribus agnoscunt. *Ibid.* §. 229. Corpuscula derivativa non sunt atomi materiales. *Ibid.* §. 232. Philosophiae corpuscularis veras phaenomenorum specialium rationes affert. *Ibid.* §. 236. Quamobrem in phaenomeno acquiescendum erat, quod scilicet aër possit comprimi et continuo sese per majus spatium expandere nitatur: quemadmodum a nobis factum est in Physica. — Minime igitur probamus, si quis philosophus corpuscularis sapere velit ultra id, quod intelligit. *Ibid.* §. 236. Principia mechanica appellantur figura, magnitudo sive moles, motus et situs. Principia vero physica in oppositione ad mechanica dicimus phaenomena, quatenus reddendis rationibus

aliorum phaenomenorum inserviunt, seu quorum mechanica explicatio vel latet, vel in dato casu non attendenda venit. *Ibid.* §. 237. Qualitates mechanicas voco, quae immediate per principia mechanica sunt explicabiles. Qualitates vero physicas appello, quae per principia physica explicabiles sunt, seu rationem sui in phaenomenis quibusdam aliis agnoscunt, aut, quod perinde est, quae per principia mechanica immediate explicari nequeunt. *Ibid.* §. 238. Mundus omnis, etiam adspectabilis, machina est. *Ibid.* §. 73. Mundus propemodum se habet ut horologium automaton. *Ibid.* §. 117. Per Naturam universam seu Naturam simpliciter dictam intelligimus principium mutationum in mundo eidem intrinsecum. *Ibid.* §. 503. Natura universa est vis activa sive motrix. *Ibid.* §. 506. Natura universa est aggregatum omnium virium motricium, quae corporibus in mundo coëxistentibus simul sumtis insunt. *Ibid.* §. 507. Ordo naturae is est, qui in modificationibus virium motricium deprehenditur. *Ibid.* §. 558. Actus contingentium in mundo determinatur per seriem contingentium, quae a se invicem dependent ut effectus a sua causa. *Ibid.* §. 83. Quae in mundo, etiam adspectabili, contingunt, hypothetice necessaria sunt. *Ibid.* §. 102. Species illa necessitatis hypotheticae, quae a constitutione universi et causarum serie, seu, ut alii loquuntur, a praesente rerum ordine pendet, Necessitas physica seu naturalis appellatur. *Ibid.* §. 109. Si miraculum in mundo contingit, nec aliqua ulterius mutatio accidit; sequens mundi pars non amplius erit eadem, quae alias futura erat. *Ibid.* §. 531. Si miraculum sequentem mundi partem variare non debet, per aliud miraculum restituendi sunt effectus, qui naturaliter in iis rebus consecuti fuissent, quae vi miraculi sunt immutatae. *Ibid.* §. 533. Id, propter quod causa efficiens agit, dicitur Finis, itemque causa finalis. Dicitur autem causa efficiens agere propter quidpiam, si ideo agit, ut ipsum sit vel fiat. *Ontol.* §. 932. Organicum dicitur corpus, quod vi compositionis suae

ad peculiarem quandam actionem aptum est. *Cosmol.* §. 274. Compositio corporis organici dicitur Structura. — Ita oculi compositionem structuram appellamus, et totius corporis nostri compositio structura corporis humani dici solet. *Ibid.* §. 275.

Zu §. 22.

11. Psychologia empirica principia suppeditat rationali. *Psychol. empir.* [6]) §. 4. Psychologia rationalis auget acumen in observandis iis, quae animae insunt. — *Psych. rational.* [7]) §. 8. Psychologia rationalis de anima detegit, quae observationi soli impervia forent. *Ibid.* §. 9. Nos esse nostri rerumque aliarum extra nos constitutarum conscios quovis momento experimur. *Psych. emp.* §. 11. Nos esse nostri conscios ipsa dubitatione confirmatur. *Ibid.* §. 12. Qui sui aliarumque rerum actu conscius est, ille etiam actu est sive existit. *Ibid.* §. 13. Existentiae enim nostrae cognitio nititur hoc syllogismo: Quodcunque ens sui ipsius aliarumque rerum extra se sibi actu conscium est, illud existit. — Atqui Nos nostri aliarumque rerum extra nos actu nobis conscii sumus. *Ibid.* §. 16. Enimvero si quid infertur per syllogismos, quorum praemissae sunt propositiones indemonstrabiles vel judicia intuitiva experientiis claris superstructa; id eadem evidentia cognoscitur, qua nos existere cognoscimus. Ergo quod demonstratur, id eadem evidentia cognoscitur, qua nos existere cognoscimus. *Ibid.* §. 17. Ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra

---

6) *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata, qua ea quae de anima humana indubia experientia fide constant continentur etc. Ed. II. Francof. et Lips. MDCCXXXVIII.* 4.

7) *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata qua ea quae de anima humana indubia experientia fide innotescunt per essentiam et naturam animae explicantur etc. Ed. II. Francof. et Lips. MDCCXL.* 4.

nos conscium est, Anima dicitur. Vocatur etiam subinde Anima humana, item Mens vel Mens humana. *Ibid.* §. 20. Mens percipere dicitur, quando sibi objectum aliquod repraesentat: ut adeo Perceptio sit actus mentis, quo objectum quodcunque sibi repraesentat. *Ibid.* §. 24. Menti tribuitur Apperceptio, quatenus perceptionis suae sibi conscia est. *Ibid.* §. 25. Quoniam cogitamus, quando nobis conscii sumus eorum, quae in nobis contingunt, et quae nobis tanquam extra nos repraesentantur; omnis cogitatio et perceptionem, et apperceptionem involvit. *Ibid.* §. 26. Corpus cogitare nequit. *Psychol. ration.* §. 44. Enti nulli attributa entis alterius communicari possunt. *Ibid.* §. 45. Facultas cogitandi corpori vel materiae communicari nequit, quam per se non habet. *Ibid.* §. 46. Anima materialis, seu corpus esse nequit. — Quando anima corpus seu materia esse negatur, patet eam sumi pro subjecto cogitationum, ut adeo perinde sit ac si negaretur cogitationes esse modificationes alicujus materiae, veluti materiae cujusdam subtilis in cerebro vi structurae ejusdem hoc modo modificabilis. *Ibid.* §. 47. Anima est substantia simplex. — Simplicitatem animae evinci necesse est, ut constet, ei convenire quicquid de ente simplici in philosophia prima demonstratum fuit. Et sane entis simplicis et eorum, quae eidem conveniunt positive, notiones habemus, quatenus anima sibi sui conscia est. Unde omnis de ente simplici theoria ab anima abstrahitur tanquam genus a specie. *Ibid.* §. 48. Anima continuo tendit ad mutationem status sui. *Ibid.* §. 56. Vis animae nonnisi unica est. *Ibid.* §. 57. Eadem vi omnes animae actiones producuntur. *Ibid.* §. 60.

12. Quemadmodum potentia activa in genere Facultas dici solet; ita etiam potentiae activae animae Facultates ipsius appellantur. — Quotnam sint animae facultates et quales sint, in Psychologia empirica declaramus; quid vero proprie sint et quomodo animae insint, in Psychologia rationali demum declarabitur. *Psychol. empir.* §. 29. Vis et facultas

animae a se invicem differunt. Vis enim consistit in continuo agendi conatu; facultates tantummodo sunt potentiae activae animae (Psych.) adeoque nudae agendi possibilitates. Vis igitur animae et facultas a se invicem differunt. *Psychol. rational.* §. 54. Vi animae actuantur, quae per facultates ejusdem in eadem possibilia intelliguntur. — Perspicuum hinc est, in quonam differentia inter vim animae et facultatem ipsius consistat, simulque apparet necessitas vim a facultate probe distinguendi. Etenim si modificationes animae distincte explicare voluerimus, et ostendendum est, cur sint possibiles, et reddenda quoque ratio est, cur actu fiant. Quare cum per facultates animae tantummodo intelligatur, quod istiusmodi perceptiones et appetitus habere possit, facultates nudas animae tribui non sufficit, sed addendum principium est, per quod patet cur actu insint. *Ibid.* §. 55. Vis animae in actuandis iis, quae per facultates ipsius possibilia sunt, certas observat leges. — In eo convenit vis animae cum vi corporum, quod utraque ad certas leges adstringatur. Quemadmodum enim ex Psychologia empirica hic ostendimus, dari perceptionum, operationum mentis et appetitus leges; ita ex Cosmologia palam est dari leges motus. *Ibid.* §. 76. Facultates animae eidem non insunt, nisi quatenus vis perceptiva seu universi repraesentativa diverso modo modificabilis. *Ibid.* §. 81. Facultates igitur animae non concipiendae instar entium diversorum, quae actu dantur in anima et perdurant, et quae per actiones et passiones, quae ab ipsis proficisci observantur, modificantur. *Ibid.* §. 82. Facultatis cognoscendi pars inferior dicitur, qua ideas et notiones obscuras atque confusas nobis comparamus. *Psychol. emp.* §. 54. Facultatis cognoscendi pars superior est, qua ideas et notiones distinctas acquirimus. *Ibid.* §. 55. Dum sentimus, compositum aliquod praesens in simplici repraesentatur. Dum enim sentimus, ea percipimus objecta, quae mutationem organis sensoriis qua talibus inducunt, consequenter

quae nobis praesentia sunt. Sed dum sentimus, compositum in simplici repraesentatur. Quamobrem dum sentimus, compositum aliquod praesens in simplici repraesentatur. *Psychol. rational.* §. 84. Corpus istud dicimus nostrum, a quo dependent perceptiones rerum materialium in mundo adspectabili, quas habemus. *Psychol. emp.* §. 58. Quoniam mutationes omnes, quae in anima contingunt, a sensatione originem ducunt; primum, quod ab anima producitur, sunt sensationes; et cum ex iis porro intelligatur, cur ceterae mutationes, quae easdem consequuntur, hae potius sint, quam aliae, adeoque rationes earundem in istis contineantur, etsi saepius tantummodo remotae, quia immediatae ex phantasmate quodam peti possunt; mutationes ceterae a sensationibus dependent. *Psychol. rational.* §. 65. — in systemate harmoniae praestabilitae commercium inter animam et corpus intercedens per ipsam animae et corporis naturam intelligibili modo explicatur. *Ibid.* §. 620. Puto Newtonum huc respexisse, dum harmoniam praestabilitam verum miraculum dixit. Sed primigenium miraculum, cujus vi deinde singuli eventus naturaliter consequuntur, in philosophia nihil vitii habet, consequenter propterea nulla hypothesis philosophica objectioni obnoxia est. Sane ipsa existentia rerum materialium, quam Deus in prima creatione iisdem impertitus est, primigenium quoddam miraculum est, vi cujus deinde naturaliter in mundo hoc adspectabili consequuntur omnes eventus. *Ibid.* §. 629. Imago materialis est repraesentatio compositi in composito. Unde Imago immaterialis dici potest repraesentatio compositi in simplici. Quemadmodum vero imagines immateriales ideae vocantur; ita ex adverso Imagines materiales, quae vulgo simpliciter Imagines appellantur, Ideae materiales dici possunt. *Ibid.* §. 87. Motum ab objecto sensibili organo impressum dicemus posthac speciem impressam. Motum vero inde ad cerebrum propagatum vel ex illo in cerebro enatum Ideam materialem appellabimus. *Ibid.* §. 112.

Ideis sensualibus ideae materiales in cerebro coëxistunt. *Ibid.* §. 113. Singulis ideis sensualibus singulae respondent materiales. *Ibid.* §. 114. Lex sensationum haec est propositio: si in organo aliquo sensorio ab objecto aliquo sensibili quaedam producitur mutatio; in mente eidem coëxistit sensatio per illam intelligibili modo explicabilis, seu rationem sufficientem, cur sit et cur talis sit, in illa agnoscens. *Psych. emp.* §. 85. Anima est substantia finita. Anima enim integram ideam universi seu mundi adspectabilis, quae continuo in eadem existit et easdem prorsus mutationes cum ipso mundo adspectabili subit, simul intueri nequit; — *Psychol. ration.* §. 264. Campum perceptionum dico multitudinem perceptionum simultanearum. *Ibid.* §. 259. Nobis enim pleraque abscondita sunt, quae in ideis nostris latent, ut eorum, quae in iis distinguimus, ratio ad ea, quae discernere nullo modo possumus, sit veluti infinite parvum ad quantitatem ordinariam, vel veluti quantitas quaevis data ad infinitam, consequenter ea, quorum nobis conscii sumus pro nihilo habenda sint respectu eorum, quae discerni non possunt. Ast in Deo, cujus intellectus infinitus est, omnia aperta sunt, nihil absconditum. Unde nobis absentia videntur et procul a nobis remota, quae Deo praesentia sunt et propinqua. *Ibid.* §. 186. Facultas producendi perceptiones rerum sensibilium absentium Facultas imaginandi seu Imaginatio appellatur. Quoniam itaque anima rerum absentium ideas reproducere valet; animae competit facultas imaginandi, sive Imaginatio. *Psychol. empir.* §. 92. Ideam ab imaginatione productam Phantasma dicimus. *Ibid.* §. 93. Lex imaginationis sive Phantasmatum haec est propositio: Si qua semel percepimus et unius perceptio denuo producatur; imaginatio producit et perceptionem alterius. *Ibid.* §. 117. Facultas phantasmatum divisione ac compositione producendi phantasma rei sensu nunquam perceptae dicitur Facultas fingendi. *Ibid.* §. 144. Facultatem ideas reproductas (conse-

quenter et res per eas repraesentatas) recognoscendi Memoriam dicimus. Quoniam itaque ideas reproductas recognoscere valemus; memoriam habemus. *Ibid.* §. 175. Facultas ideas, quas antea habuimus, reproducendi, non pertinet ad memoriam. *Ibid.* §. 176. Memoria sensitiva, est facultas ideas reproductas et res per eas repraesentatas confuse recognoscendi. Intellectualis memoria est facultas ideas reproductas distincte recognoscendi. Memoria sensitiva dici etiam potest animalis. *Psychol. ration.* §. 279.

13. Facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat, dicitur Attentio. *Psychol. empir.* §. 237. Attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt, dicitur Reflexio. Unde simul liquet, quid sit Facultas reflectendi, scilicet quod sit facultas attentionem suam successive ad ea, quae in re percepta insunt, pro arbitrio dirigendi. Quare cum constet, quod attentionem nostram successive ad alias aliasque partes perceptionis totalis promovere valeamus, pronti nobis visum fuerit; anima habet facultatem super rebus perceptis reflectendi. *Ibid.* §. 257. Facultas res distincte repraesentandi dicitur Intellectus. *Ibid.* §. 275. Intellectus dicitur purus, si notioni rei, quam habet, nihil confusi admiscetur nihilque obscuri. Non purus dicitur, si notioni rei insunt, quae confuse aut prorsus obscure percipiuntur. *Ibid.* §. 313. Quoniam nos notionum nostrarum analysin in iis terminare solemus, quae ope sensuum clare quidem, attamen confuse percipimus; intellectus a sensu atque imaginatione nunquam liber est, consequenter nec unquam prorsus purus est. *Ibid.* §. 315. Omnes operationes mentis seu intellectus per ideas vocabulorum materiales in cerebro repraesentantur. *Psychol. ration.* §. 416. Ingenium a cerebro pendet. *Ibid.* §. 474. Ars illa, quae docet signa ad inveniendum utilia et modum eadem combinandi eorundemque combinationem certa lege variandi, dicitur Ars characteristica combinatoria. Vocatur a Leibnitio etiam speciosa

generalis. *Psychol. empir.* §. 297. Quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur; quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur. Mixta est cognitio, quae partim a posteriori, partim a priori acquiritur. *Ibid.* §. 434. Ratio est facultas nexum veritatum universalium intuendi seu perspiciendi. *Ibid.* §. 483. A ratione nullus proficiscitur error. *Ibid.* §. 500.

14. Appetitus nascitur ex cognitione, non tamen per saltum. *Psychol. empir.* §. 509. Voluptas est intuitus, seu cognitio intuitiva perfectionis cujuscunque, sive verae, sive apparentis. *Ibid.* §. 511. Quare cum ex perfectione oriatur voluptas, ex imperfectione eodem modo quod voluptati opponitur oriri debet, quo hoc ex perfectiore ortum trahit. Quemadmodum vero in genesi voluptatis non attenditur veritas judicii; ita quoque in genesi taedii ad eam non respicitur. Sufficit te tibi esse cujusdam conscium, quod tuo judicio ad imperfectionem tanquam genus suum refertur. *Ibid.* §. 518. Bonum est, quicquid nos statumque nostrum perficit, seu, quod perinde est, quicquid nos ac statum nostrum internum et externum perfectiores reddit. *Ibid* §. 554. Quicquid nos statumque nostrum sive internum, sive externum imperfectiores reddit, malum est. *Ibid.* §. 565. Appetitus in genere est inclinatio animae ad objectum pro ratione boni in eadem percepti. *Ibid.* §. 579. Repraesentatio boni est ratio sufficiens appetitus; repraesentatio mali ratio sufficiens aversationis. *Ibid.* §. 586. Perfectio vera dicitur, quam rei inesse vi notionis perfectionis demonstrari potest, aut, si mavis, quae eidem revera inest; Perfectio autem, apparens a nobis vocatur, quam per errorem eidem tribuimus. Idem tenendum de imperfectione *Ibid.* §. 510. Voluptas et taedium ortum trahunt ex perceptione confusa perfectionis et imperfectionis. *Ibid.* §. 536. Affectus sunt actus animae, quibus quid vehementer appetit, vel aversatur, vel sunt actus vehementiores appetitus sensitivi et aversationis sensitivae.

Ibid. §. 603. Affectus ex confusa boni et mali repraesentatione oriuntur. *Ibid.* §. 605. Appetitus rationalis dicitur, qui oritur ex distincta boni repraesentatione. Unde independenter ab appetitu in genere definiri potest, quod sit inclinatio animae ad objectum pro ratione boni, quod in eo inesse distincte cognoscimus, vel nobis cognoscere videmur. Dicitur autem appetitus rationalis Voluntas. *Ibid.* §. 880. Aversatio rationalis est, quae oritur ex distincta mali repraesentatione. Unde independenter ab aversatione in genere definitur, quod sit reclinatio animae ab objecto pro ratione mali, quod in eo distincte nobis cognoscere videmur. Dicetur a nobis Noluntas. *Ibid.* §. 881. Ratio sufficiens actuum volitionis ac nolitionis dicitur Motivum. *Ibid.* §. 887. Sine motivis nulla datur in anima volitio, nulla nolitio. *Ibid.* §. 889. Lex appetitus est haec propositio: Quicquid nobis repraesentamus tanquam bonum quoad nos, id appetimus. *Ibid.* §. 904. Libertas animae non consistit in facultate sese sine motivis, immo contra motiva sese determinandi. *Ibid.* §. 944. Motiva animam non cogunt ad appetendum, vel aversandum, hoc est, non se habent per modum vis externae, qua in animam agitur, et cui ab anima resisti non possit; sed tantummodo profligant casum purum. *Ibid.* §. 931. Animae libertas est facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit. *Ibid.* §. 941. In omni perceptione praesente adest conatus mutandi perceptionem. *Psychol. ration.* §. 480. Conatus mutandi perceptionem praesentem dicitur Percepturitio. Quamobrem cum in omni perceptione praesente adsit conatus mutandi perceptionem; in omni perceptione adest percepturitio. *Ibid.* §. 481. Perceptionem praevidere dicimur, quatenus nobis conscii sumus nos eam habere posse. *Ibid.* §. 488. Si perceptioni praevisae idea voluptatis jungitur; percepturitio in eam dirigitur, si jungitur idea taedii vel molestiae, ab eadem avertitur. *Ibid.* §. 489. Directio percepturitionis

seu conatus mutandi perceptionem praesentem in perceptionem praevisam est id, quod Appetitus dicitur. Unde etiam eum definire licet per tendentiam ad perceptionem praevisam. *Ibid.* §. 495. Aversatio sensitiva ex vi repraesentativa universi, qualis in anima datur, nascitur. *Ibid.* §. 498. Appetitus et aversatio rationalis sive Voluntas et Noluntas vim universi repraesentativam non excedit. *Ibid.* §. 519. Ex vi repraesentativa universi, situ corporis organici in universo materialiter, mutationibus organorum sensoriorum formaliter limitata ratio reddi potest omnium eorum, quae de anima observantur. *Ibid.* §. 529. Per spiritum intelligimus substantiam intellectu et voluntate libera praeditam *Ibid.* §. 643. Anima humana spiritus est. *Ibid.* §. 645. Quoniam quotidie experimur corpora dissolutione partium interire; evidens est spiritus hoc modo interire non posse. Spiritus itaque omnis incorruptibilis est. *Ibid.* §. 669. Quia homo memoriam sui habet, probe memor se eundem adhuc esse, qui fuerat heri vel pridie in hoc vel isto statu, quod experientia obvia unicuique manifestum; homo persona est. *Ibid.* §. 743. Animae praeexistunt in corpusculis organicis praeexistentibus, ex quibus foetus in utero formatur. *Ibid.* §. 704.

Zu §. 23.

15. Theologia naturalis est scientia eorum, quae per Deum possibilia sunt, hoc est, eorum, quae ipsi insunt, et per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur. — Omni autem philosophiae hoc proprium est, quod solo naturae lumine, hoc est, recto usu facultatum animae, quae ipsi per naturam insunt, acquiratur ad eam spectans possibilium cognitio. Quod igitur de omni philosophia intelligitur, id ut in definitione partis ejusdem exprimatur opus non est. In Discursu autem praeliminari jam ostendimus Theologiam naturalem esse philosophiae partem. In vulgus porro notum est Theologiam naturalem ita dici

in oppositione ad revelatam, quae de Deo rebusque divinis agit, quatenus per revelationem divinam nobis innotescunt. *Theol. natur.* [8]) §. 1. Scriptura sacra Theologiae naturali adjumento est. Etenim in Scriptura sacra ea quoque de Deo docentur, quae ex principiis rationis de eodem demonstrari possunt; id quod nemo negat, qui in lectione Scripturae sacrae fuerit versatus. Suppeditat igitur Theologiae naturali propositiones, quae in ea demonstrari debent, consequenter philosophus eas non demum invenire, sed tantummodo demonstrare tenetur. Enimvero qui et in veritatibus inveniendis, et in jam inventis demonstrandis versati fuere, ultro confitentur facilius esse veritates jam inventas demonstrare, quam nondum inventas reperire, immo demonstrari posse inventas, quas reperire non poteramus, etiamsi arte inveniendi polleamus, propterea quod de iis cogitandi ansa non suppeditabatur. Apparet itaque Scripturam sacram Theologiae naturali adjumento esse. *Ibid.* §. 22. In Theologia naturali demonstranda existentia Dei: demonstrandum quoque est, quaenam ipsi conveniant et quaenam per ea fieri posse intelligantur. *Ibid.* §. 4. Definitionem nominalem, quae existentiae divinae demonstrandae substernitur, non plura ingredi debent, quam quae deducendi inde attributis ejusdem conveniunt. Ex definitione enim nominali, qua uteris ad demonstrandam existentiam Dei, deducenda sunt ejus attributa. Quamobrem cum non alio fine condatur, quam ut inde attributa divina deducas; . . . *Ibid.* §. 7. In Theologia naturali non assumenda sunt principia demonstrandi, nisi quae vel experientia, vel demonstratione nituntur aut in numerum definitionum nominalium referuntur. *Ibid.* §. 8. In Theologia naturali nec opus est, nec fieri commode potest, ut existentiam Dei pluribus argumentis evincas; sed unum sufficit; — Qui plus

---

8) *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata etc. Ed. II. Francof. et Lips. MDCCXXXIX.*

praesidii in pluribus argumentis, quam in uno positum esse existimant, probabilia cum demonstrativis confundunt. *Ibid.* §. 10.

16. Existit ens necessarium. Anima humana existit, seu nos existimus. Quoniam nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit; ratio sufficiens detur necesse est, cur anima nostra existat, seu cur nos existamus. Haec adeo ratio aut in nobismetipsis continetur, aut in ente quodam alio a nobis diverso. Quod si ponas nos rationem existentiae habere in ente, quod denuo rationem existentiae suae in alio habet; non pervenietur ad rationem sufficientem, nisi tandem in ente aliquo subsistas, quod existentiae suae rationem sufficientem in seipso habet. Aut igitur nosmet ipsi sumus ens necessarium, aut datur ens necessarium aliud a nobis diversum, consequenter ens necessarium existit. *Theol. natur.* §. 24. Mundus adspectabilis non est ens a se. Mundus enim hic adspectabilis est ens compositum; sed ens a se compositum esse nequit. Mundus igitur hic adspectabilis non est ens a se. — Mundus adspectabilis est ab alio. *Ibid.* §. 50 et 51. Mundus adspectabilis non est ens necessarium, sed contingens. *Ibid.* §. 55. Ens a se existit ideo, quia possibile. *Ibid.* §. 34. Per Deum intelligimus ens a se, in quo continetur ratio sufficiens existentiae mundi hujus adspectabilis et animarum nostrarum. *Ibid.* §. 67. Datur Deus. *Ibid.* §. 69. Atque haec eadem ratio est, cur et nos a posteriori existentiam Dei firmiter demonstraturi a contingentia creaturarum tanquam per scalam ad existentiam Dei necessariam ascenderimus. Ceterum cum nihil sit in hoc universo, quod contingenter existere non intelligatur, per principia, quae in cosmologia stabilivimus; nihil profecto datur, quod existentiam Dei necessariam non loquatur, modo naturam loquentem intelligamus; quod in omni casu non facile. Exemplo sunto, quae de existentia Dei ex ordine naturae demonstranda ostendimus in Horis subsecivis A. 1730. Trim. aut. num. 3.

Ibid. §. 799. Ens a se est ens simplex. Ens enim a se compositum esse nequit, adeoque nullas prorsus habet partes. *Ibid.* §. 49. Per eminentiam esse dicitur ens, quod proprie loquendo non est, ubi tamen quid habet in se, quod vicem ejus supplet, quod proprie eidem tribui repugnat. — Scholastici equidem addunt, quod simul inesse debeat virtus sive vis quaedam nobilior illud, quod proprie loquendo non inest, producendi extra se: sed consultius est, ut definitionem nominalem non restringamus ad hanc virtutem, etsi in Deo virtus ista et alterumquod inest, sint simul, cum alias destitueremur vocabulo commodo, quo differentiam inter ens infinitum et finitum tradentes explicaremus, quo sensu enti infinito notiones quaedam entis finiti accommodari possint. *Ontol.* §. 845. ens infinitum per eminentiam substantia dicitur. — Hinc jam intelligitur, cur Deus, tanquam ens infinitum dicatur a Scholasticis esse supra praedicamenta, et cur difficile sit fingi aliquod genus superius, sub quo Deus et creaturae tanquam species collocentur; immo cur non opus sit, ut de istiusmodi conceptibus hypertranscendentalibus solliciti simus. *Ibid.* §. 847. Actio enti infinito per eminentiam competit. *Ibid.* §. 848. Ratio objectiva et subjectiva simul sumta constituunt rationem sufficientem, cur Deus quid velit. *Theol. natur.* §. 339. Ratio objectiva dicitur, quae desumitur ab objecto. *Ibid.* §. 118. Datur ratio objectiva, cur hic potius mundus existat, quam alius. *Ibid.* § 119. Deus mundos omnes possibiles sibi repraesentavit et hunc ex ceteris elegit. *Ibid.* §. 121. Deus hunc mundum ex ceteris elegit ob majorem perfectionem, quae ipsi quam ceteris inest. *Ibid.* §. 325. Ratio subjectiva dicitur quae desumitur a subjecto, seu agente. — Ita ratio subjectiva electionis mundi est, quae desumitur a Deo eligente. — Datur ratio subjectiva, cur hunc potius mundum elegerit Deus quam alium. Etenim Deus elegit hunc mundum, quod eum maxime decet hunc potius mundum eligere, quam alium.

Quoniam itaque per ea, quae in Deo sunt, intelligitur, cur hunc potius mundum eligere maluerit, quam alium; ratio aliqua electionis mundi desumitur ab ipso Deo eligente. Quamobrem cum ratio subjectiva appelletur, quae a subjecto agente desumitur; dari rationem subjectivam, cur Deus hunc potius elegerit mundum, quam alium, patet. *Ibid.* §. 336 et 337. Ideae rerum non sunt arbitrariae, seu non sunt tales, quod Deus eas voluit esse tales. *Ibid.* §. 191. Deus nihil facit frustra. *Ibid.* §. 663. Complexus attributorum divinorum, quatenus a creatura rationali agnoscitur, dicitur Gloria Dei. Unde gloriam suam manifestare dicitur Deus, quatenus perfectionem suam absolute summam, aut si mavis, attributa sua hominibus revelat. Et homo dicitur promovere gloriam divinam, quatenus verbis et factis testatur, se agnoscere perfectionem Dei absolute summam et quod eadem gaudeat pro certo habere. *Ibid.* §. 610. Deus finem quemcunque particularem ideo intendit, quia gloriam suam per existentiam hujus universi manifestare, seu perfectionem suam summam patefacere vult. *Ibid.* §. 632.

17. Equidem in parte prima integrum systema Theologiae naturalis exhibuimus, ut nihil addi posse videatur: hoc tamen non obstante partem alteram superaddere consultum duximus, in qua non modo in prima tradita aliter demonstrantur, verum etiam alia quae ibidem frustra quaesiveris, eaque scitu necessaria et ex parte sublimia accedunt. Etenim in parte prima existentiam et attributa divina quaeque inde pendent demonstravimus ex contemplatione mundi hujus adspectabilis et hujus a Deo omnimodam dependentiam clarissime evicimus. Enimvero in parte hac altera existentiam Dei demonstramus ex notione entis perfectissimi et attributa ejus deducimus ex contemplatione animae nostrae. Haec demonstratio vulgo a priori fieri dicitur propterea quod existentia Dei necessaria ex ipsa ejus definitione nimirum quod sit ens perfectissimum, infertur. Enimvero cum con-

stare nequeat quale sit ens perfectissimum nisi quatenus ex realitatibus quae insunt animae colligas, attributa divina Deo nimirum illimitatas tribuendo quae in ipsa limitatae deprehenduntur, et per modum actus quae per modum facultatum insunt; rectius dici poterat existentiam Dei hoc pacto ex contemplatione animae demonstrari. — *Theol. natur. Part. II. praef.* Vidit hoc pro acumine suo prorsus singulari quod quo quis acutior eo magis suspicere tenetur, D. Thomas unde asseruit, existentiam Dei a priori demonstrari non posse. *Ibid.* Ubi existentia Dei ex notione entis perfectissimi demonstratur, attributa divina multo facilius colliguntur realitates quae animae nostrae insunt ab omni limitatione liberatas Deo per modum actus tribuendo, quam si ex contingentia universi infertur. *Ibid.* Compossibilia dicuntur quae una eidem subjecto inesse possunt. *Theol. natur. Part. II. Sect.* 1. *Cap.* 1. §. 1. Realitatis nomine hic nobis venit quicquid enti alicui vere inesse intelligitur, non vero per perceptiones nostras confusas inesse videtur. E. gr. intellectum animae nostrae vere inesse intelligimus, est igitur quaedam realitas. Ast colores ... objectis tales non insunt, quales per imagines nobis exhibentur, sed tantummodo propter confusas quas de iis habemus perceptiones inesse videntur. Realitates igitur non sunt. — Realitas hic opponitur phaenomeno. *Ibid.* §. 5. Ens perfectissimum dicitur cui insunt omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo. — Consulto sumimus realitates quae insunt enti perfectissimo compossibiles esse debere ne possibilitatem entis perfectissimi demonstraturi antequam id fieri possit realitatum omnium compossibilitatem evincere teneamur. . . . Sufficit itaque ut constet si quam realitatem agnoscis et eam aliis non minus cognitis compossibilem demonstrare vales, eam enti perfectissimo tribuendam esse sive formaliter sive per eminentiam. *Ibid.* §. 6. Cum limitatum esse non possit, quo majus concipi nequit, ens perfectissimum pror-

sus illimitatum est. *Ibid.* §. 7. Gradus absolute summus realitatis excludit omnem defectum. Si negas: includat aliquem realitatis defectum. Potest igitur eodem concipi major ..... non erit gradus absolute summus qui sumebatur. — *Ibid.* §. 11. Realitatem in gradu absolute summo spectatam nullam involvere posse contradictionem evidens est. Quod nullam involvit contradictionem possibile est, realitas igitur in gradu absolute summo est possibilis. In applicatione hujus principii caute versandum est, ne ad phaenomena perperam applicetur quod tantummodo de realitatibus valet. *Ibid.* §. 12. Ens perfectissimum possibile est. — Probavit Leibnitius acumen D. Thomae atque contendit ex notione entis perfectissimi non posse concludi existentiam ejus firmiter antequam constet ens perfectissimum esse possibile. — *Ibid.* §. 13. Existentia necessaria et contingens realitas est illaque gradus absolute summi. *Ibid.* §. 20. Deus est ens perfectissimum scilicet absolute tale. Definitio haec Dei nominalis est quemadmodum ea qua in systemate nostro usi sumus. Ejusdem enim entis plures dari possunt definitiones. *Ibid.* §. 14. Deus necessario existit. Deus enim continet omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo. Est vero idem possibilis. Quamobrem cum possibile existere possit, existentia eidem inesse potest; consequenter cum sit realitas, et realitates compossibiles sint quae enti una inesse possunt in realitatum compossibilium numero est. Jam porro existentia necessaria est gradus absolute summi. Deo igitur competit existentia necessaria, seu quod perinde est, Deus necessario existit. Vulgo terminum perfectionis et entis perfecti non explicant adeoque sumunt Deum esse ens perfectissimum et existentiam esse perfectionem, atque inde inferunt Deo competere existentiam seu Deum existere. — Enimvero cum nos omnem evidentiam venemur, in notionibus confusis minime acquiescentes ubi in distinctas resolvi possunt, aliter nobis incedendum fuit. *Ibid.* §. 21. Non

sumsimus entis perfectissimi existentiam necessariam demonstratam, nisi possibilitate ejus evicta, atque adeo robur addidimus argumento quo destituebatur. *Ibid. Praef.* — Deo competit vis repraesentativa omnium mundorum possibilium prorsus illimitata. — Qui vero hinc inferunt propterea quod ea ipsi tribuitur eidem denegandam esse potentiam creatricem nulla consequentia hoc inferunt: neque enim demonstratum est, eam Deo competere solam. *Ibid.* §. 71.

Zu §. 24.

18. Hoc vero systema posterorum felicitati reservatum est siquidem nostra methodo philosophari voluerint. Quamvis enim quoad metaphysicam et philosophiam practicam universam nobis in potestate sit non tamen uni omnia agere vacat. *Theol. nat. P. II. Praef.* Ea philosophiae pars quae usum facultatis appetitivae in eligendo bono et fugiendo malo inculcat philosophia practica dicitur. Est adeo philosophia practica scientia dirigendi facultatem appetitivam in eligendo bono et fugiendo malo. Duplici modo homo considerari potest, vel quatenus est homo vel quatenus est civis, aut quod perinde est, vel quatenus vivit in societate generis humani seu in statu naturali, vel quatenus vivit in statu civili. Ob duplicem hunc respectum philosophia practica in duas dispescitur partes. Ea philosophiae pars in qua homo consideratur tanquam vivens in statu naturali seu in societate generis humani Ethica appellatur. Quamobrem Ethicam definimus per scientiam dirigendi actiones liberas in statu naturali seu quatenus sui juris est homo, nulli alterius potestati subjectus. Etsi enim nunc non vivamus in statu naturali .... constat tamen in statu civili libertatem hominis non quoad omnes actiones restringi sed magnam earum partem imo maximam illimitatam eidem relinqui. Earum igitur respectu perinde est ac si in statu naturali viveret, nullius potestati subjectus sed actio-

num suarum ipsemet dominus. Ea philosophiae pars in qua homo consideratur tanquam vivens in Rep. seu statu civili Politica vocatur. Est itaque Politica scientia dirigendi actiones liberas in societate civili seu Rep. Dantur praeter Remp. seu societatem civilem societates aliae minores, quibus etiam in statu naturali seu extra Remp. fuisset locus, veluti societas conjugalis, paterna, herilis quae simplicium nomine venire solent. Pars ea philosophiae in qua homo consideratur tanquam membrum societatis alicujus minoris Oeconomica appellatur. Unde Oeconomica est scientia dirigendi actiones liberas in societatibus minoribus, quibus etiam extra Remp. fuisset locus. Quoniam fieri nequit ut homo appetat bonum et aversetur malum quod non cognovit, ea philosophiae pars in qua docetur quaenam actiones sint bonae quaenam malae Jus naturae appellatur. Definitur adeo Jus naturae per scientiam actionum bonarum atque malarum. Facile patet jus naturae esse theoriam philosophiae practicae, Ethicae scilicet, Politicae atque Oeconomicae. Quamobrem cum non opus sit theoriam a praxi distingui, jus naturae in ipsa Ethica Oeconomica atque Politica tradi potest. Sunt quoque principia quaedam generalia unde omnis theoria et praxis philosophiae practicae pendet. Quod hic asserimus ipso facto probatur, nempe dum principia ista generalia exhibentur. *Log. Disc. prael.* §. 62—69. Ea philosophiae pars quae generalem theoriam et praxin philosophiae practicae tradit a me philosophia practica universalis appellatur. Unde eam definivi per scientiam affectivam practicam dirigendi actiones liberas per regulas generalissimas. *Ibid.* §. 70. Ex philosophia practica universali addiscere debemus principia generalia dirigendarum actionum liberarum. Quamobrem cum Jus naturae actiones bonas atque malas a se invicem separet, adeoque actionum liberarum discrimen exponat, quin in philosophia practica universali tradenda sunt Juris naturalis principia dubitari nequit. *Philos. pract.*

univ. [9]) *Prolegg.* §. 6. In philosophia practica universali traduntur principia juris naturalis. Quoniam itaque in jure naturali quae traduntur demonstranda sunt, demonstrationes autem supponunt principia, ... jus naturae supponit philosophiam practicam universalem. *Jus nat.* [10]) *Prolegg.* §. 4. Facile praevidi philosophiam civilem praesupponere moralem et utriusque theoriam ex Jure naturae ac gentium petendam esse. *Ethic.* [11]) *I. Praef.* Facultas judicandi de moralitate actionum nostrarum utrum scilicet sint bonae an malae, utrum committendae an omittendae dicitur conscientia. — *Philos. pract. univ. P. I.* §. 417. Lex naturae est lex conscientiae *Ibid.* §. 521. Quemadmodum vero jus externum ab interno ubivis discernimus nec ea tantummodo docemus quae ad justitiam externam spectant verum etiam quae virtuti materiam praebent in Moralibus suo tempore usui futura; ita idem in praesenti observavimus argumento ne quod impune fit inter homines recte fieri putetur ... *Jus nat. III. Praef.* Agimus in eo (tomo octavo) de imperio publico ex pacto ortum suum trahente, quo civitates constitutae. — Naturaliter non concipitur imperium civile sive publicum nisi voluntarium cum natura homines omnes liberi sint nec juri alterius quis subjici possit nisi voluntate sua. — *Jus nat. VIII. Praefat.* Societas in genere est pactum vel quasi pactum de fine quodam conjunctis viribus consequendo. *Ibid. P. VII.* §. 1. Matrimonium pactum est quod mas et foemina ineunt de sobole procreanda et educanda. *Ibid.* §. 270. Societas paterna est quasi pactum. *Ibid.* §. 634. Societas inter plures domus

---

9) *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata etc. Ed. II. Halae Magdeburgicae MDCCXXXXIIII.* 2 *Vol.* 4.

10) *Jus naturae methodo scientifica pertractatum etc.* 8 *Vol.* 4. *II. Ed. Francof. et Lips. MDCCXLI.*

11) *Philosophia moralis sive Ethica methodo scientifica pertractata etc. Halae Magdeb. MDCCL.* 5 *Vol.* 4.

contracta eo fine ut conjunctim sibi parent ad vitae necessitatem commoditatem ac jucunditatem imo felicitatem requisita, et curent ut unusquisque jure suo quiete fruatur et tuto ab alio id consequatur atque se suaque adversus vim quamlibet externam defendant, civitas dicitur, idiomate patrio ein Staat. Atque adeo patet pacto hominum civitates fuisse constituendas *Ibid. T. VIII.* §. 4. Populus imperium vel sibi retinere, vel pro lubito suo in personam unam aut plures conjunctim, etiam in extraneum transferre potest, et si in aliam transfert a voluntate ipsius dependet qua lege idem transferre velit. *Ibid.* §. 36. Regna successoria introducuntur eo fine ut successor sit certus. Quamvis enim regna electiva fini civitatis maxime convenire videantur, ... consultius videtur ut regna sint successoria. *Ibid.* §. 324.

V. Belegstellen aus Baumgartens Schriften *).

Zu §. 25.

1. Sciagraphia encyclopaediae philosophicae si sequatur ordinem quo a pluribus tractandae sunt principales philosophiae partes aget de logica C. I., de metaphysica C. II., de philosophia practica C. III., de physica ... C. IV. Si sequamur consuetam philosophiam dividendi rationem: Cap. I. philosophiam organicam, s. instrumentalem, C. II. et IV. theoreticam (musicam), C. III. practicam (gymnasticam) adumbrabit. *Encycl.* §. 5. 6. Hinc praemissa phi-

---

*) Ich citire: *Aesthetica. Ed. I.* 1750. 1758.
Acroasis logica. Hal. 1761.
Metaphysica. Ed. VI. Hal. 1769.
Initia philosophiae practicae primae. 1760.
Sciagraphia Encyclopaediae philosophicae. Hal. 1769.

losophia generali .... de scientia cognitionis in genere s. Gnoseologia (Logica latiori significatu) agendum est in hoc (primo) capite. *Ibid.* §. 7. Gnoseologia (Logica significatu latiori) est scientia cognitionis tam cogitandae quam proponendae, philosophiae organicae pars potior. Quia omnis cognitio vel sensitiva est vel intellectualis, erit scientia cognitionis I) sensitivae, II) intellectualis. Prior est Aesthetica. *Ibid.* §. 25. Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae qua talis. Haec autem est pulcritudo; et cavenda ejusdem qua talis imperfectio. Haec autem est deformitas *Aesth.* §. 14. Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae *Ibid.* §. 1. Aesthetica nostra sicuti logica, soror ejus natu major, est I. *Theoretica*, docens, praecipiens 1) de rebus et cogitandis, *Heuristice*, 2) de lucido ordine, *Methodologia*, 3) de signis pulcre cogitatorum et dispositorum, *Semiotica*. II. *Practica*, utens, specialis. *Ibid.* §. 13. Perfectionem imperfectionemque rerum percipio, i. e. dijudico. Ergo habeo facultatem dijudicandi. — Quod cum fiat vel distincte vel indistincte; facultas dijudicandi hinc et judicium erunt vel sensitiva vel intellectualia. Judicium sensitivum est gustus significatu latiori. *Metaph.* §. 606. 607. Perfectio phaenomenon s. gustui latius dicto observabilis, est pulcritudo, imperfectio phaenomenon seu gustui latius dicto observabilis, est deformitas. Hinc pulcrum ut tale intuentem delectat, deforme ut tale intuenti molestum est. *Ibid.* §. 662. Perfectiones cognitionis sensitivae adeo reconditas ut vel omnino nobis obscurae maneant, vel non nisi intelligendo possimus intueri, non curat aestheticus qua talis. — Imperfectiones cognitionis sensitivae adeo reconditas ut vel omnino nobis obscurae maneant, vel non nisi judicio intellectuali possint detegeri non curat aestheticus qua talis. *Aesth.* §. 15. 16. Pulcritudo cognitionis sensitivae erit universalis consensus cogitationum, quatenus adhuc ab earum ordine

et signis abstrahimus, inter se ad unum, qui phaenomenon sit. Pulcritudo rerum et cogitationum distinguenda a pulcritudine cognitionis, cujus prima et primaria pars est, (v. §. 13.) et pulcritudine objectorum et materiae, quacum ob receptum rei significatum saepe sed male confunditur. Possunt turpia pulcre cogitari ut talia, et pulcriora turpiter. Pulcritudo cognitionis sensitivae universalis consensus ordinis est, quo res pulcre cogitatas meditemur, et internus et cum rebus phaenomenon: pulcritudo ordinis et dispositionis. Pulcritudo cognitionis sensitivae universalis consensus signorum internus et cum ordine et cum rebus phaenomenon: pulcritudo significationis, qualis dictio et elocutio. — Habes tres cognitionis gratias catholicas. *Ibid.* §. 18. 19. 20.

2. Philosophia est scientia qualitatum in rebus sine fide cognoscendarum. *Acroas. log.* §. 1. Omne possibile A est A, seu quicquid est illud est, seu omne subjectum est praedicatum sui. — Haec propositio dicitur propositio positionis seu identitatis. *Met.* §. 11. Nihil est sine ratione sufficiente seu posito aliquo ponitur aliquid ejus ratio sufficiens. — Haec propositio dicitur principium rationis sufficientis (convenientiae). *Met.* §. 22. Omne possibile est ratio seu nihil est sine rationato .... Haec propositio dicatur principium rationati. — Omne possibile est ratio et rationatum. ..... Haec propositio dicatur principium utrinque connexorum (a parte ante et a parte post). *Ibid.* §. 23. 24. Quum sit omnium entium similitudo partialis, non sunt entia totaliter diversa. Hanc propositionem dicamus principium negatae totalis dissimilitudinis et diversitatis. — Impossibilia sunt duo extra se singularia prorsus seu totaliter eadem. Haec propositio dicitur principium (identitatis) indiscernibilium late sumtum aut negatae totalis identitatis. *Ibid.* §. 268. 269. Omnis substantia monas est, ens compositum strictius dictum non est monas. Ergo phaenomenon substantiatum. *Ibid.* §. 234. In hoc mundo sunt actualia extra se

posita, hinc nexus universalis actualis. *Ibid.* §. 356. Omnes compositi, hinc et hujus mundi, monades sunt in universali nexu, hinc singulae singularum aut rationes sunt aut rationata aut utrumque. Ex rationato cognosci potest ratio. Ergo ex quavis omnis compositi, hinc et hujus, mundi monade singulae mundi ad quem pertinet partes cognosci possunt, i. e. singulae omnis, hinc et hujus, compositi mundi monades sunt vires repraesentativae sui universi, microcosmi, mundi in compendio, suique mundi concentrationes seu habent vim, praeditae sunt vi repraesentativa sui universi. *Ibid.* §. 400. Influxus omnium substantiarum mundi in se invicem idealis est harmonia praestabilita universalis, eamque ponens in hoc mundo est harmonista universalis, cujus systema vocatur systema harmoniae praestabilitae universalis. *Ibid.* §. 448. Anima humana est vis repraesentativa universi pro positu corporis humani in eodem. *Ibid.* §. 741. Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata) sunt determinationes, altera positiva et affirmativa quae si vere sit, est realitas, altera negativa quae si vere sit, est negatio. *Ontol.* §. 36. Existentia non repugnat essentiae sed est realitas cum ea compossibilis *Ibid.* §. 66. Ens perfectissimum est cui summa in entibus est perfectio, i. e. in quo tot, tanta, tantum in tot et tanta consentiunt quot, quantum, quanta in plurima et maxima possibilium in ullo ente consentire possunt. Est ergo in ente perfectissimo quaedam pluralitas absolute necessaria. — Praedicata entis perfectissimi dicuntur ejus perfectiones. In ente perfectissimo tot sunt perfectiones plurimum consentientes quot in ente simul esse possunt, quot sunt compossibiles. Omnis entis perfectissimi perfectio tanta est quanta ullo in ente esse potest. Ens perfectissimum est ens reale. Ergo illi convenit realitas tanta quanta in ente esse potest. Ens perfectissimum est realissimum, in quo plurimae maximae realitates, summum bonum et optimum metaphysice. — Omnes realitates sunt vere positivae

nec ulla negatio est realitas; ergo si vel maxime conjungantur in ente omnes numquam ex iis oritur contradictio. Ergo omnes realitates sunt in ente compossibiles. *Ibid.* §. 803—807. Ens perfectissimum est possibile *Ibid.* §. 809. Posita realitate tollitur negatio. Jam in ente perfectissimo ponendae realitates omnès; ergo tollendae omnes negationes. *Ibid.* §. 808. Existentia est realitas cum essentia et reliquis realitatibus compossibilis. Ergo ens perfectissimum habet existentiam. Deus est ens perfectissimum. Ergo Deus actualis est. *Ibid.* §. 810. 811. Deus non actualis esset ens omnibus realitatibus gaudens cui quaedam tamen deesset. — Si Deus non actualis esset falsum esset principium contradictionis. *Ibid.* §. 824.

3. Post metaphysicam informatam festinamus ad philosophiam practicam propiora ad agendum motiva continentem s. scientiam obligationum naturalium cujus occurret I. Pars generalis, II. specialis scientia obligationum 1) in statu naturali, jus naturae stricte sumtum 2) sociali, jus sociale latius sumtum. — Philosophia practica universalis est scientia prima scientiis practicis propria sed in his communia pluribus principia continens. Philosophia practica expedit facta ad quae obligamur, obligationes ubi de poenis et praemiis, propositiones obligantes s. leges generatim etc. *Encycl.* §. 159. 160. 161. Uti metaphysica se habet ad reliquas disciplinas omnes, sic philosophia practica prima ad reliquas disciplinas practicas. *Init. phil. pract.* §. 7. Quaere perfectionem quantum potes i. e. in eo intensionis gradu qui tibi in se possibilis, nec omnino supra potestatem tuam positus nec legibus fortioribus moraliter impossibilis redditus est. *Ibid.* §. 43. Perfectionem suam quaerens quantum potest naturae convenienter vivit. *Ibid.* §. 45. Jus naturae stricte sumtum s. scientia practicae philosophiae in statu naturali hominem obligans expedit obligationes 1) externas, jus naturae strictissime sumtum (cogens) obligans per licitam alteri extorsionem in statu na-

turali; II) internas, Ethica, quae obligat ad multa etiam quae extorqueri ab aliis hominibus in statu naturali nequeunt, et ad illa ipsa ad quae jus naturae sed aliis motivis. *Encyclop.* §. 165.

VI. Belegstellen aus Thomas Reids Schriften *).

Zu §. 26.

1. Human knowledge may be reduced to two general heads, according as it relates to body or to mind, to things material or to things intellectual. The whole system of bodies in the universe of which we know but a very small part may be called the material world; the whole system of minds from the infinite creator to the meanest creature endowed with thought, may be called the intellectual world. *Essay on the intell. powers of men. Pref. p. VII.* That every thing that exists must be either corporeal or incorporeal, is evident. But it is not so evident, that every thing that exists must either be corporeal or endowed with thought. — As all our knowledge is confined to body and mind, or things belonging to them, there are two great branches of philosophy one relating to body, the other to mind. The properties of body and the laws that obtain in the material system are the objects of natural philosophy as that word is now used. The branch which treats of the nature and operations of minds has by some been called Pneumatology. — About two houndred years ago the opinions of men in natural philosophy

*) Ich citire: *Inquiry into the human mind on the principles of common sense. Ed. VI. Edinbourgh.* 1810. *I. Vol.* 8*vo.*

Essays on the powers of human mind. Edinb. 1812. *III. Vol.* 8*vo.*

were as various and as contradictory as they are now concerning the powers of the mind. Galileo, Torricelli, Kepler, Bacon and Newton had the some discouragement in their attempts to throw light upon the material system as we have with regard to the intellectual. — The faculties of our minds are the tools and engines we must use in every disquisition, and the better we understand their nature and force the more successfully we shall be able to apply them. — Whether therefore we consider the dignity of this subject or its subserviences to science in general and to the noblest branches of science in particular, it highly deserves to be cultivated. *Ibid. p. VIII. IX. XI. XII. XIII.* Wise men now agree or ought to agree in this that there is but one way to the knowledge of natures works, the way of observation and experiment. *Inquiry p.* 3. If the original perceptions and notions of the mind were to make their appearence single and unmixed as we first received them from the hand of nature, one accustomed to reflection would have less difficulty in trating them. — But it is in vain to wish for what nature has not put within the reach of our power. Reflexion, the only instrument by which we can discern the powers of the mind, comes too late to observe the progress of nature in raising them from their infancy to perfection. It must therefore require great caution and great application of mind for a man that is grown up in all the prejudices of education, fashion and philosophy till he find out the simple and original principles of his constitution, of which no account can be given but the will of our maker. This may be truly called an analysis of the human faculties, and till this is performed, it is in vain we expect any just system of the mind, that is an enumeration of the original powers and laws of our constitution and an explication from them of the various phenomena of human nature. — It is genius and not the want of it that adulterates

philososophy and fills it with error and false theory. — *Ibid. p.* 9. 10. 11.

2. But here again the ideal system comes in our way; it teaches us that the first operation of the mind about its ideas is simple apprehension, that is the bare conception of a thing without ony belief about it; and that after we have got simple apprehensions by comparing them together, we perceive agreements or disagreements between them, and that this perception of the agreement or disagreement of ideas is all that we call belief, judgment or knowledge. — So that here instead of saying that the belief or knowledge is got by putting together and comparing the simple apprehensions, we ought rather to say, that the simple apprehension is performed by resolving and analysing a natural and original judgment. And it is with the operation of the mind in this case as with natural bodies which are in deed compounded of simple principles or elements. Nature does not exhibit these elements separate to be compounded by us; she exhibits them mixed and compounded in concrete bodies, and it is only by art and chemical analysis that they can be separated. *Inquiry p.* 44. 45. During the reign of the Peripatetic philosophers, our sensations were not minutely or accurately examined. The attention of philosophers as well as of the vulgar was turned to the things signified by them, therefore in consequence of the common hypothesis it was taken for granted, that all the sensations we have from external things are the forms or images of these external things. *Ibid. p.* 187. A truth so evident as this that our sensations are not images of matter, or of ony of its qualities, ought not to yield to a hypothesis such as that above mentioned however ancient, or however universally received by philosophers; nor can there be ony amicable union between the two. — The effect of this scruting hath been a gradual discovery of the truth above mentioned, to wit the dissimilitude bet-

ween the sensations of our minds and the qualities or attributes of an insentient inert substance, such as we conceive matter to be. — Locke saw clearly and proved incontestably, that the sensations we have by taste smell and hearing as well as the sensations of colour heat and cold, are not resemblances of any thing in bodies. — It was natural and obvious to argue thus from that hypothesis: If head and colour and sound are real qualities of body, the sensations by which we perceive them must be resemblances of those qualities, but these sensations are not resemblances: therefore those are not real qualities of body. — It is more difficult to assign a reason, why after this he should call them secondary qualities; for this name, if I mistake not, was of his invention. Surely he did not mean that they were secondary qualities of the mind; and I do not see with what propriety, or even by what tolerable licence, he could call them secondary qualities of body, after finding they were no qualities of body at all. — But to proceed: What Locke had proved with regard to the sensations we have by smell, taste, and hearing, Bishop Berkeley proved no less unansverably with regard to all our other sensations, to wit that none of them can in the least resemble the qualities of a lifeless and insentient being, such as matter is conceived to be. — The next was Berkeley's system, that extension and figure and hardness and motion, that land and see and houses an our own bodies as well as these of our wives and children and friends, are nothing but ideas of the mind, and that there is nothing existing in nature, but minds and ideas. — The hypothesis we have mentioned is the father of them all. The dissimilitude of our sensations and feelings to external things is the innocent mother of must of them. — As it happens sometimes in an arithmetical operation that two errors balance one another, so that the conclusion is little or nothing

affected by them; but when one of them is corrected, and the other left, we are led forther from the truth than by both together: so it seems to have happened in the Peripatetic philosophy of sensation compared with the modern. The Peripatetics adopted two errors, but the last served as a corrective to the first and rendered it mild and gentle, so that their system had no tendency to scepticism. The moderns have retained the first of those errors but have gradually detected and corrected the last. The consequence has been that the light we have struck out, has created darkness. — *Ibid. p.* 187—192.

3. The Bishof Berkeley, as became his order, was unwilling to give up the world of spirits. He saw very well, that ideas were as unfit to represent spirits as they are to represent bodies. Perhaps he saw, that if we perceive only the ideas of spirits, we shall find the same difficulty in inferring their real existence from the existence of their ideas, as we find in inferring the existence of matter from the idea of it; and therefore while he gives up the material world in favour of the system of ideas, he gives up one half of that system in favour of the world of spirits, and maintain that we can, without ideas, think and speak and reason intelligibly, about spirits and what belongs to them. *Essays. Vol. I. p.* 266. Is it not possible that we may apprehend and reason about a material world without ideas? If consciousness and reflection furnish us with notions of spirits and of their attributes without ideas, may not as senses furnish us with notions of bodies and their attributes without ideas? *Ibid. p.* 252. There is no phenomenon in nature more unaccountable than the intercourse that is carried on between the mind and the external world: there is no phenomenon which philosophical spirits have shown greater avidity to pay into and to resolve. It is agreed by all, that this intercourse is carried on by means of the senses, and this satisfies the vulgar

curiosity but not the philosophic. *Inquiry p.* 184. Sensation is a name given by philosophers to an act of mind, which may be distinguished from all others by this that it hath no object distinct from the act itself. Pain of every Kind is an uneasy sensation. *Essays. Vol. I. p.* 52. Consciousness is a word used by Philosophers to signify that immediate knowledge which we have of our present thoughts and purposes and in general of all the present operations of our minds. — It is likewise to be observed that consciousness is only of things in the mind and not of external things. — *Ibid. p.* 32. Perhaps betwixt feeling and sensation there may be this small difference that sensation is must commonly used to signify those feelings which we have by our external senses and bodily appetites, and all our bodily pains and pleasures *Ibid. p.* 55. I think it appears from what hath been said, that there are natural suggestions, particularly that sensation suggests the notion of present existence that what we perceive and feel does now exist. — By a like natural principle it is that a beginning of existence or any change in nature suggests to us the notion of a cause and compels our belief of its existence. And in like manner as shall be shewn when we come to the sense of touch by the constitution of our nature suggest to us extension solidity and motion, which are nowise like to sensations, although they have been hitherto confounded with them. *Inquiry p.* 64. 65. Our sensations have very different degrees of strength. Some of them are so quick and lively as to give us a great deal either of pleasure or of uneasiness. When this is the case, we are compelled to attend to the sensation itself and to make it an object of thought and discourse: we give it a name which signifies nothing but the sensation; and in this case we readily acknowledge that the thing meant by that name is in the mind only and not in any thing external. Such are the various kinds of pain, sick-

ness and the sensations of hunger and other appetites. But where the sensation is not so interesting as to require to be made an object of thought, our constitution leads us to consider it as a sign of something external, which hath a constant conjunction with it. *Ibid. p.* 75. 76. I see nothing left, but to conclude that by an original principle of our constitution a certain sensation of touch both suggests to the mind of hardness and creater the belief of it: or in other words that this sensation is a natural sign of hardness. — although it hath neither similitude to hardness, nor as for as we can perceive any necessary with it. — What we call commonly natural causes, might with more popriety be called natural signs, and what we call effects the things signified. *Ibid. p.* 109. 110. 112. Thinking is a very general word which includes all the operations of our minds and is so well understood as to need no definition. — We are never said to perceive things, of the existence of which we have not a full conviction. — Perception is applied only to external objects not to those that are in the mind itself. — The immediate object of perception must be something present, and not what is past. We may remember what is past, but do not perceive it. — In a word, perception is must properly applied to the evidence which we have of external objects by our senses. — Consciousness is only of things in the mind and not of external objects. — Conceiving, imagining and apprehending are commonly used as synonymous in our language and signify the some thing which the Logicians call simple apprehension. — It is an act of the mind by which nothing is affirmed or denied and which therefore can neither be true nor false. *Essays. Vol. I. p.* 29. 30. 31. 32. 33.

4. All reasoning must be from first principles and for first principles no other reason can be given but this, that by the constitution of our nature we are under a necessity of assenting to them. —

How or when I got such first principles upon which I build all my reasoning, I know not; for I had them before I can remember: but I am sure they are parts of my constitution, and that I cannot throw them off. That our thoughts and sensations must have I subject which we call ourself, is not therefore an opinion got by reasoning, but a natural principle. That our sensation of touch indicate something external, extended, figured, hard or soft, is not a deduction of reason but a natural principle. The belief of it and the very conception of it are equally parts of our constitution. If we are deceived an it, we are deceived by Him that made us, and there is no remedy. — How a sensation should instantly make us conceive and believe the existence of an external thing altogether unlike to it, I do not pretend to know; and when I say that the one suggests the other, I mean not to explain the manner of their connection, but to express a fact which every one may be conscious of; namely that by a law of our nature, such a conception and belief constantly and immediately follow the sensation. *Inquiry p.* 140. 141. 146. If they are certain principles as I think they are, which the constitution of our nature leads us to believe and which we are under a necessity to take for granted in the common concerns of life without being able to give a reason for them; these are what we call the principles of common sense, and what is manifestly contrary to them, is what we call absurd. *Ibid. p.* 52. The man who first discovered that cold freezes water, and that heat turns it into vapour, proceeded on the same general principles, and in the same method, by which Newton discovered the law of gravitation and the properties of light. His regulae philosophandi are maxims of common sense, and are practised every day in common life; and he who philosophizes by other rules either concerning the material system or concerning the mind mistakes his aim.

Ibid. p. 3. I acknowledge that we ought to be cautions that we do not adopt opinions as first principles which are not entitled to that character. But there is surely the least danger of mens being imposed upon this way, when such principles openly lay claim to the character and are thereby fairly exposed to the examination of those who may dispute their authority. — *Essays Vol. I. p.* 69. We ought likewise to take for granted as first principles, things wherein we find an universal agreement among the learned and unlearned in the different nations and ages of the world. — There are other opinions that appear to be universal from what is common in the structure of all languages ancient and modern, polished and barbarous. Language is the express image of human thoughts, and from the picture we may often draw very certain conclusions with regard to the original. — If for instance we should suppose that there was a nation who believed that the things which we call attributes might exist without a subject, there would be in their language no distinction between adjectives and substantives, nor would it be a rule with them that an adjective has no meaning unless when joined to a substantive. *Ibid. p.* 66. 67. 52. Men are often led into error by the love of simplicity which disposes us to reduce things to few principles and to conceive a greater simplicity in nature than there really is. *Essays Vol. II. p.* 397. As the minds of man are occupied much more about truths that are contingent than about those that are necessary, I shall first endeavour to point out the principles of the former kind. 1. First then I hold as a first principle the existence of every thing of which I am conscious. *Ibid. Vol. II. p* 297. 2. Another first principle, I think, is that the thoughts of which I am conscious are the thoughts of a being which I call myself, my mind, my person. The thoughts and feelings we are conscious are continually changing ..... but

something which I call myself remains under this change of thought. *Ibid. p.* 301. 3. Another first principle I take to be that those things did really happen which I distinctly remember. — 4. Another first principle is our own personal identity and continued existence as for back as we remember any thing distinctly. — 5. Another first principle is that those things do really exist which we distinctly perceive by our senses, and were what we perceive them to be. — 6. Another first principle, I think is, that we have some degree of power over our actions and the determinations of our will. — 7. Another first principle is, that the natural faculties by which we distinguish truth from error are not fallacious. — 8. Another first principle relating to existence is, that there is life and intelligence in our fellow-men with whom we converse. — 9. Another first principle I take to be, that certain features of the countenance, sounds of the voice and gestures of the body indicate certain thoughts and dispositions of mind. — 10. Another first principle appears to me to be, that there is a certain regard due to human testimony in matters of fact, and even to human authority in matters of opinion. If children were so framed as to pay no regard to testimony or to authority, they must in the literal sense perish for lack of knowledge. — 11. There are many events depending upon the will of man, in which there is a self-evident probability, greater or less, according to circumstances. — 12. The last principle of contingent truth, I mention, is that in the phenomena of nature what is to be, well probably be like to what has been in similar circumstances. *Ibid. p.* 304. 307. 308. 311. 314. 318. 321. 326. 327. 328. About most of the first principles of necessary truths there has been no dispute and therefore it is the less necessary to dwell upon them. If will be sufficient, to divide them in different classes, to mention some by way of specimen

in each class, and to make same remarks on those of which the truth has been called in question. They may I think most properly be divided according to the sciences to which they belong. — *Ibid. p.* 331. The last class of first principles I shall mention we may call metaphysical. I shall particularly consider three of them, because they have been called in question by Mr. Hume. The first is that the qualities which we perceive by our senses must have a subject, which we call body and that the thoughts we are conscious of, must have a subject, which we call mind. — The second metaphysical principle I mention is, that whatever begins to exist must have a cause which produced it. — The last metaphysical principle I mention, which is opposed by the same author is, that design and intelligence in the cause may be inferred, with certainty, from marks of signs of it in the effect. *Ibid. p.* 339. 342. 352. Men are prone to be led too much by authority in their opinions. — A second general prejudice arises from a disposition to measure things less known and less familiar by those that are better known and more familiar. This is the foundation of analogical reasoning. — Men are often led into error by the love of simplicity which disposes us to reduce things to few principles etc. — *Ibid. p.* 393. 395. 397. One of the must copious sources of error in philosophy is the misapplication of our noblest intellectual power to purposes for which it is incompetent. — In according one extreme, men are very apt to rush into the opposite. — Mens judgments are often perverted by their affections and passions. *Ibid. p.* 402. 406. 407.

5. Of same things we know what they are in themselves; our conception of such things I call direct. Of other things we know not what they are in them selves but only that they have certain proprieties or attributes or certain relations to other things; of these our conception is only relative. —

power belongs to the latter class. *Essays Vol. III. p.* 9. Our conception of power is relative to its exertions or effects. Power is one thing, its exertion is another thing. It is true there can be no exertion without power, but there may be power that is no exerced. *Ibid. p.* 12. The only distinct conception I can form of active power is, that it is an attribute in a being by which he can do certain things if he wills. This after all is a relative conception. It is relative to the effect and to the will of the producing it. Take away these and the conception vanishes. — *Ibid. p.* 47. The immediate effects I think are reducible to two heads. We can give certain motions to our own bodies, and we can give a certain direction to our own thoughts. *Ibid. p.* 60. The operations I am to consider in this chapter I think have commonly been referred to the understanding. But we shall find that the will has so great a share in them, that they may with propriety be called voluntary. They are these three: attention, deliberation and fixed purpose or resolution. *Ibid. p.* 94. By principles of action I understand every thing that incites us to act. *Ibid. p.* 116. There are some principles of action which require no attention no deliberation, no will. There for distinctions sake we shall call mechanical. Another class we may call animal as they seem common to man with other animals. A third class we may call rational being proper to man as rational creature. The mechanical principles of action may I think be reduced to two species, instincts and habits. — Habit differs from instinct not in its nature but in its origin; the latter being natural the former acquired. Both operate without will or intention without thought, and therefore may be called mechanical principles. *Ibid. p.* 121. 122. 139. Every appetite is accompagnied with an uneasy sensation proper to it which is strong or weak in proportion to the desire we have of the object. Secondly ap-

petites are not constant but periodical being sated by their objects for a time and returning after certain periods. *Ibid. p.* 145. Another class of animal principles of action in man I shall for want of a better specific name call desires. They are distinguished from appetites by this, that there is not an uneasy sensation proper to each and always accompagnying it, and that they are not periodical but constant not being sated with their objects for a time as appetites are. *Ibid. p.* 156. But there are various principles of action in man which have persons for their immediate object, and imply in their very nature our being well or ill affected to some person or, at least, to some animated being. Such principles I shall call by the general name of affections; wether they dispose to do good or hurt to others. *Ibid. p.* 170. Are there in the constitution of man any affections that may be called malevolent? What are they? and what is there use and end? To me there seem to be two which we may call by that name. They are emulation and resentment. *Ibid. p.* 198. 199. Mechanical principles of action produce their effect without any will or intention of our part. — Animal principles of action requires intention and will in their operation but not judgment. They are by ancient moralists very properly called caecae cupidines, blind desires. Having treated of these two classes, I proceed to third, the rational principles of action in man, which have that name because they can have no existence in beings not endowed with reason, and in all their exertions, require not only intention and will, but judgment or reason. *Ibid. p.* 244. I shall endeavour to shew that among the various ends of human actions there are some of which, without reason, we could not even form a conception; and that as soon as they are conceived, a regard to them is by our constitution not only a principle of action, but a leading and governing principle to which all our animal

principles are subordinate, and to which they ought to be subject. — The ends of human action I have in view are two, to wit: What is good for us upon the whole, and what appears to be our duty? *Ibid. p.* 247. If appears that although a regard to our good upon the whole be a rational principle in man, yet if it be supposed the only regulating principle of our conduct, it would be a more uncertain rule, it would give for less perfection to the human character, and for less happiness, than when joined with another rational principle, to wit, a regard to duty. *Ibid. p.* 269. Some Philosophers with whom I agree ascribe this (viz. direction of life) to an original power or faculty in man, which they call moral sense, the moral faculty, conscience. *Ibid. p.* 281. The som of what has been said in the chapter is, that, by an original power of the mind which we call conscience or the moral faculty, we have the conceptions of right and wrong, in human conduct, of merit and demerit, of duty and moral obligation, and our other moral conceptions; and that by the same faculty we perceive same things in human conduct to be right and others to be wrong; that the first principles of morals are the dictates of this faculty, and that we have the same reason to rely upon those dictates, as upon the determinations of our senses, or of our other natural faculties. *Ibid. p.* 289. 290. If what we call moral judgment be no real judgment but merely a feeling, it follows that the principles of morals which we have been taught to consider as an immutable law to all intelligent beings, have no other foundation, but an arbitrary structure and fabric in the constitution of the human mind, so that by a change in our structure what is immoral might become moral, virtue might be turned into vice and vice into virtue. And beings of a different structure according to the variety of their feelings may have different, nay, opposite measures of moral good and evil. — On

the other hand, if moral judgment be a true and real judgment, the principles of morals stand upon the immutable foundation of truth, and can undergo no change by any difference of fabric or structure of those who judge of them. — *Ibid. p.* 592. 593. The authority of conscience over the other active principles of mind, I do not consider as a point that requires proof by argument but as self-evident. *Ibid. p.* 311. The arguments to prove that man is endued with moral liberty, which have the greatest weight with me, are three: First because he has a natural conviction or belief that in many cases he acts freely; secondly because he is accountable and thirdly because he is able to prosecute on end by a long series of means adopted to it. *Ibid. p.* 371. 1. There are same things in human conduct that merit approbation and praise, others that merit blame and punishment, and different degrees either of approbation or blame are due to different actions. 2. What is no done voluntary can never deserve moral approbation nor blame. 3. What is done from unavoidable necessity, may be agreeable or disagreeable usefull or hurtfull but cannot be the object either of blame or of moral approbation. 4. Men may be highly culpable in omitting what they ought to have done, as well as in doing what they ought not. 5. We ought to use the best means we can to be well informed of our duty by serious attention to moral instruction. — 6. It ought to be our must serious concern to do our duty as far as we know it and to fortify our minds against every temptation to deviate from it. *Ibid. p.* 442. 443. In every case we ought to act that part towards another which we would judge to be right in him to act towards us, if we were in his circumstances and he in ours. *Ibid. p.* 447. From the principles above mentioned the whole system of moral conduct fallows so easily and with so little aid of reasoning that every man of common understanding,

who wishes to know his duty, may know it. *Ibid. p.* 453. —

VII. Belegstellen aus Dugald Stewarts Schriften *).

Zu §. 26.

We cannot properly be said to be conscious of our own existence; our knowledge of this fact being necessarily posterior in the order of time to the consciousness of those sensations by which it is suggested. *Outlines of moral philosophy p.* 19. The very first exercise of my consciousness necessarily implies a belief not only of the present existence of what is felt, but of the present existence of that which feels and thinks. — Of these facts however it is the former alone of which we can properly be said to be conscious agreeably to the rigorous interpretation of the expression. The latter is made known to us by a suggestion of the understanding consequent on the sensation, but so intimately connected with it, that it is not surprising that our belief of both should be generally referred to the same origin. If this distinction be just, the celebrated enthymeme of Des Cartes Cogito ergo sum does not deserve all the ridicule bestowed on it by those writers who have represented the author as attempting to demonstrate his own existence by a process of reasoning. To me it seems more pro-

---

*) Ich citire: *Elements of the philosophy of the human mind etc. Vol. I. the sixth Edition. London* 1818. 8. *Vol. II. the second Edition. Lond.* 1818. 8.

Philosophical essays etc. Edinburgh 1810. 4.

Outlines of moral philosophy etc. the fourth Edition. Edinb. 1818. 8.

bable, that he meant chiefly to direct the attention of his readers to a circumstance which must be allowed to be not unworthy of notice in the history of the human mind; — the impossibility of our ever having learned the fact of our own existence without same sensation being excited in the mind to awaken the faculty of thinking. *Philosophical essays p.* 9. The knowledge of the philosopher differs from that sagacity which directs uneducated men in the business of life not in kind but in the manner in which it is acquired, 1st by artificial combinations of circumstances, or in other words by experiments, ... 2dly by investigating the general laws of Nature .... *Outlin. p.* 4. To the class of truths which I have here called laws of belief or elements of reason, the title of principles of common sense was long ago given by Father Buffier, whose language and doctrine concerning them bears a very striking resemblance to those of some of our later Scotish logicians. *Elements of th. phil. etc. p.* 65. ... Two analogies or rather coincidences between the truths which we have been last considering and the mathematical axioms which were treated of formerly immediately present themselves to our notice: 1. From neither of these classes of truths can any direct inference be drawn for the forther enlargement of our knowledge. *Ibid. p.* 59. Abstracted from other data they are perfectly barren in themselves, nor can any possible combination of them help the mind forward one single step in its progress. It is for this reason that instead of calling them with same other writers first principles, I have distinguished them by the title of fundamental laws of belief, the former word seeming to me to denote according to common usage same fact or same supposition, from which a series of consequences may be deduced. *Ibid. p.* 59. 60. These truths are shill more intimately connected with the operations of the reasoning faculty than has been generally

imagined; not as the principles (ἀρχαὶ) from which on reasonings set out, and on which they ultimately depend, but as the necessary conditions on which every step of the deduction tacitly proceeds, or rather (of I may use the expression) as essential elements which enter into the composition of reason itself. *Ibid. p.* 62. Dr. Reid was very naturally led by the common arrangement of his immediate predecessors; most of whom since the time of Locke have classed together under the general title of primary qualities hardness, softness, roughness, smoothness as with extension figure and motion. In this classification he has invariably followed them, both in his inquiry into the human mind and in his Essays on the intellectual powers. . . . . Solidity and extension being confounded together by both (Berkeley and Hume) under one common denomination, it seemed to be a fair inference that whatever can be shewn to be true of the one must hold no less when applied to the other. — The resistance opposed to our compressing force manifestly implies the existence of samething external and altogether independent of our perceptions, but still there is a wide difference between the notion of independent existence and that ascribed to extension or space, which as Dr. Reid observes carries along with it an irresistible conviction that its existence is eternel and necessary equally being incapable of being created or annihilated. — I distinguish extension and figure by the title of mathematical affections of matter, restricting the phrase primary qualities to hardness and softness, roughness and smoothness and other properties of the same description. The line which I would draw between primary and secondary qualities is this: that the former necessarily involve the notion of extension and consequently of externality or outness, whereas the latter are only conceived as the unknown causes of known sensations and when first apprehended by the mind do not imply the

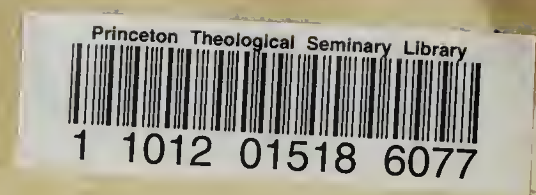
existence of any thing locally distinct from the subjects of its own consciousness. — If these observations be well-founded, they establish three very important facts in the history of human mind. 1. That the notion of the mathematical affections of matter presupposes the exercise of our external senses, in as much as it is suggested to us by the same sensations which convey to us the knowledge of its primary qualities. 2. That this notion involves an irrisistible conviction on our part, not only of the external existence of its objects but of there necessary and eternal existence, whereas in the case of primary qualities of matter, our perceptions are only accompanied with a belief that these qualities exist eternally and independently of our existence as percipient beings, the supposition of their annihilation by the power of the creature implying no absurdity whatsoever. 3. That our conviction of the necessary existence of extension or space is neither the result of reasoning nor of experience, but is inseparable from the very conception of it, and must therefore be considered as an ultimate and essentiel law of human thought. The very same conclusion, it is manifest, applies to the notion of time. *Philosoph. essays p.* 91. 93. 95. 96. — ... Turgot resolved „our belief of the existence of the material world into our belief of the continuance of the laws of nature“ or in other words, he conceived our belief in the former of these instances, to amount merely to a conviction of the established order of physical events; and to an expectation that, in the same combination of circumstances, the same event will recur. It has always appeared to me that something of this sort was necessary to complete Dr. Reids speculations on the Berkeleyan controversy; for although he has shewn our notions concerning the primary qualities of bodys to be connected by an original law of our constitution, with the sensations which they excite in our minds, he

has taken no notice of the grounds of our belief that these qualities have an existence independent of our perceptions. This belief (as I have elsewhere observed) is plainly the result of experience inasmuch as a repetition of the perceptive act must have been prior to any judgment, on our past, with respect to the separate end permanent reality of its object. Nor does experience itself afford a complete solution of the problem for as we are irresistibly led by our perceptions to ascribe to their objects a future as well as a present reality, the question still remains how are we determined by the experience of the past to carry our inference forward to a portion of time which is yet to come? To myself the difficulty appears to resolve itself in the simplest and must philosophical manner into that law of our constitution, to which Turgot, long ago attempted to trace it. *Ibid. p.* 80. By conception I mean that power of the mind which enables it to form a notion of an absent object of perception or of a sensation which it has formerly felt. — Every act of memory includes an idea of the past; conception implies no idea of time whatever. *Elements etc. p.* 133. We have moreover a power of modifying our conceptions by combining the parts of different ones together, so as to form new wholes of our own creation. I shall employ the word imagination to express this power, and I apprehend that this is the proper sense of the word if imagination be the power which gives birth to the productions of the poet and the painter. This is not a simple faculty of the mind. It presupposes abstraction. *Ibid. p.* 135. The power which the understanding has, of separating the combinations which are presented to it is distinguished by logicians by the name of abstraction. *Ibid. p.* 156. The province of imagination is to select qualities and circumstances from a variety of different objects and by combining and disposing these, to form a new creation of its own. In this appropiated sense of

the word, it coincides with what same authors have called creative or poetical imagination. *Outlines etc. p.* 51. The office of this power (fancy) is to collect materials for the imagination and therefore the latter presupposes the former, while the former does not necessarily suppose the latter. A man whose habits of association present to him for illustring or embellishing a subject a number of resembling or of analogous ideas, we call a man of fancy, but for an effort of imagination various other powers are necessary particularly the powers of taste and judgment etc. *Elements etc. p.* 287. 288. To the tendency which one thought has to introduce another, philosophers have given the name of the association of ideas .... I shall continue to make use of the same expression. — *Ibid. p.* 283. It is evident that Mr. Locke meant to comprehend under the association of ideas those associations alone which for the sake of distinction I have characterized in my former work by the epithet casual. To such as arise out of nature and condition of men (and which in the following Essays I generally denominate universal associations) Mr. Locke gives the title of natural connections. *Essays, prelim. dissert. p. XX.* (Dr. Reid says) That trains of thinking which by frequent repetition have become familiar should spontaneously offer themselves to our fancy, seems to require no other original quality but the power of habit. With this observation I cannot agree; because I think it more philosophical to resolve the power of habit into the association of ideas than to resolve the association of ideas into habit. — Even in mechanical operations the effects of practice are partly produced on the mind; and as far as this is the case they are resolvable into what philosophers call the association of ideas. — It appears to me more precise and more satisfactory to state the principle itself as a law of our constitution. — *Elements etc. p.* 284. 285. In the case of poetical imagination it

is the association of ideas that supplies the materials out of which its combinations are formed, and when such an imaginary combination is become familiar to the mind, it is the association of ideas, that connects its differents parts together and unite them into one whole. The associations of ideas therefore although perfectly distinct from the power of imagination, is immediately and essentially to all its exertions. *Ibid. p.* 286.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.



Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01518 6077

